



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

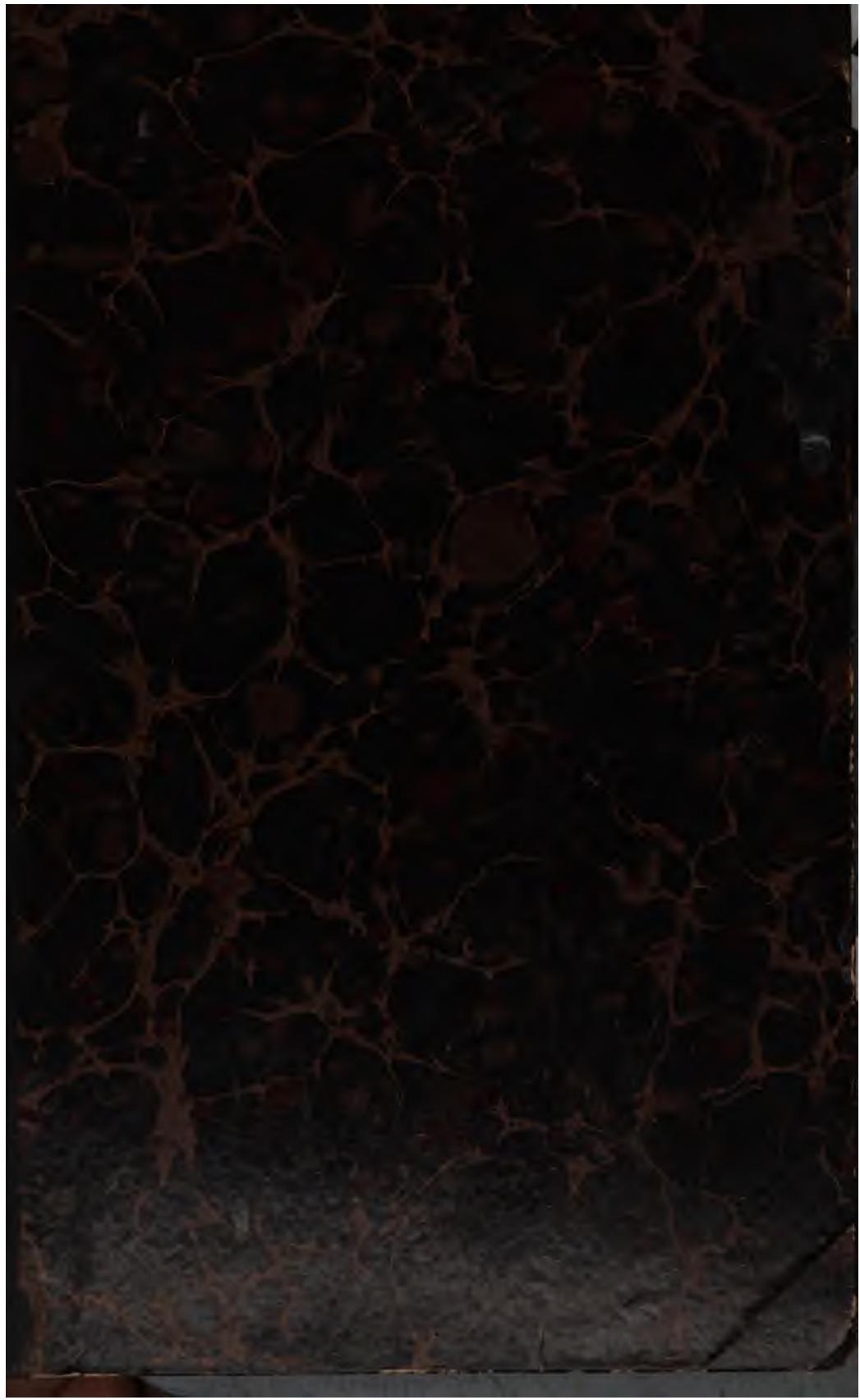
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

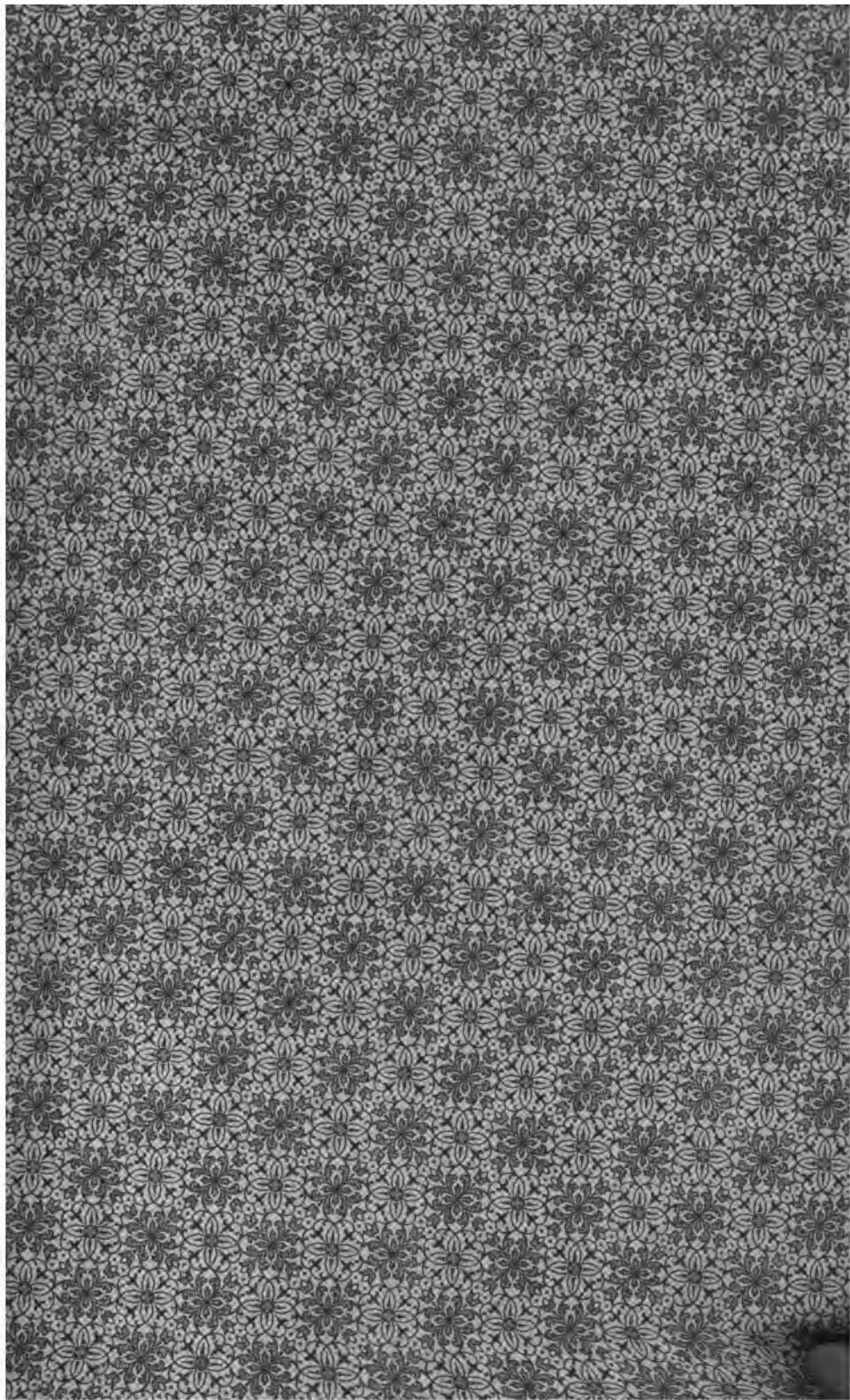
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



UERS
JUNG &
C. D.
FRIEDRICH-STR.







Zu

Bibel und Religionsphilosophie.

Vorträge und Abhandlungen.



B e r l i n.

Druck und Verlag von Georg Reimer.

1895.

BS415
58
1895

Meinem lieben Bruder
H e r m a n n S t e i n t h a l
zu seinem 70. Geburtstage
gewidmet.

Inhalt.

	Seite
I. Glaube und Kritik (1891)	1
II. Israel-Juda's Eintritt in die Geschichte (1891)	17
III. Die Frage vom Ursprung des Monotheismus (1891)	25
IV. Die Sage von Simson (1862)	35
V. Zur Geschichte Saul's und Dawid's (1891)	78
VI. Die ältesten schriftstellernden Propheten (1892)	109
VII. Das fünfte Buch Mose (1879)	126
VIII. Der 92. Psalm (1891)	154
IX. Der 130. Psalm (1894)	162
X. Das Buch Daniel (1893)	166
XI. Ueber den Atheismus (1892)	182
XII. Wilhelm von Humboldt's Ideal des socialen Lebens (1869)	191
XIII. Ein Wort über den Lebenszweck (1890)	202
XIV. Nathan der Weise	211
XV. Was Gott tut, das ist wolgetan (1890)	216
XVI. Ueber Heiterkeit und Wehmut (1893)	233
XVII. Zur Erholung (1891)	249

Glaube und Kritik.

Lebendige Religion ist mehr als ein Lehrbegriff, als eine Gesamtheit von Lehrsätzen über Gott, Mensch und Natur, als eine Weltanschauung. Zur vollen Religion gehört auch ihre Wirksamkeit auf das Gemüt und die Gesinnung, auf Fühlen und Wollen, auf die gesamte Lebensform. Sie gebietet, dass die Wahrheit der Idee zur wahrhaften Wirklichkeit werde. Sie hat also eine theoretische und eine praktische Seite und erfasst demnach den ganzen Menschen. Endlich aber ist der Inhalt der Lehren einer Religion, das was sie ihren Bekennern an Verheißungen bietet und was sie von denselben als Pflichten fordert, in Schriften niedergelegt, welche als heilig verehrt werden, und aus denen ohne Aufhōr Erkenntnis, Anregung und Trost geschöpft wird. Diese Schriften stammen aus hohem Altertum und verbinden durch die Jahrtausende hindurch viele über die Erde zerstreute Geschlechter zu einer einheitlichen religiös-sittlichen Gesamtheit. So erscheint die Religion in dreifacher Gestalt: als Weltanschauung, als Lebensführung und als Litteratur.

Und in jeder dieser drei Gestalten wird sie von der Kritik betroffen. Die Kritik der Religion ist also dreifach: religionsphilosophisch, ethisch und philologisch.

Es scheint zwar ein Widerspruch, dass das Höchste, als was wir die Religion erkennen, einer Kritik unterliegen solle: dann wäre sie ja nicht das Höchste, sondern es gäbe noch etwas Höheres als sie; denn niemals könnte es gerechtfertigt sein, das

manches, was als begründeter Glaube gilt, mancher Grundsatz, der für religiös-sittlich gehalten wird, gar nicht unserer Gottes-Idee entsprungen, derselben auch gar nicht angemessen; sondern vielleicht nur ganz unberechtigt von außen eingedrungen, unüberlegt aufgerafft? oder aus veralteten und geschwundenen Verhältnissen unberechtigt zurückgeblieben? oder gar nicht der Frömmigkeit, sondern menschlicher Leidenschaft entsprossen? kurz, in offenem Widerspruch mit dem Grundgedanken unserer Religion? — Und wenn nun die Kritik an der einen Stelle ausscheidet oder bemängelt, so wird sie an der anderen in folgerechter Schlussweise hinzutun oder umgestalten, immer von dem Kern selbst der Religion getrieben, welcher in der Kritik nur seinem eigensten Schöpfungsdrange genügt.

Gerade in der Kritik der Religion stellt sich der Mensch unter Gott und fragt, was Ihm, dem Ewigen, Einzigen angemessen ist, und wie der Mensch denken, fühlen, handeln soll, wenn er sich unter Ihn, den Ewig-Einzigen stellt. Die Religion ist lebendige Wahrheit: so liegt es in ihrem Wesen, sich ohne Unterlass als Wahrheit zu offenbaren und zu bestätigen. Das ist die Kritik, welche die Religion selbst an sich vollzieht.

All' dem gegenüber bemerkt der fromme Gegner der Kritik, welcher die, wie er meint, schlüpfrigen Pfade des philosophischen Denkens nicht betreten mag, das alles sei Sophistik. Er sagt mir: du gestehst zu, die Religion sei Wahrheit, sei göttlich; nichts desto weniger vergleichst du die Religion mit dem endlichen Leben, mit dem Wachstum der Pflanzen und Tiere. Diese Entfaltung organischer Kräfte nennst du lebendige Kritik. Darin magst du recht haben; die Religion aber ist nicht mit dem vergänglichen irdischen Wesen zu vergleichen. Weil sie höherer Abstammung, höheres Wesens ist, darum ist sie nicht Entwicklung und nicht Kritik. Sie war in allem Hauptsächlichen seit ihrem Auftreten immer dieselbe und bleibt sich ewig gleich. Was für uns wahr ist, das war auch für unsere Väter wahr und wird es für unsere Enkel sein; denn es ist ewig, ewig so und nicht anders. Die geoffenbarte, in der heiligen Schrift von heiligen Männern niedergelegte Religion stammt von Gott; wenn du nun diese nach

deinem menschlichen Verständnis der Religion prüfst — magst du immerhin die positive Religion an ihr selbst messen, aus ihr selbst schliessen und folgern, nach ihren eigenen Angaben und Andeutungen urteilen und entwickeln wollen — allemal prüfst du doch Gottes Wort an deiner Logik, Gott an menschlichem Verstande: das ist deine Ueberhebung.

Darauf antworte ich den Frommen: Seht wol zu, dass die Ueberhebung nicht auf eurer Seite sei. Bildet ihr euch ein, die göttliche Wahrheit in ihrer Vollkommenheit vollkommen zu verstehen? Hieße das nicht, Gott göttlich verstehen? Dessen wolltet ihr euch rühmen und vergessen, dass ihr Staub und Asche seid? Bescheiden wir uns doch, die heilige Schrift nur gerade so zu verstehen, wie wir als Menschen können, d. h. mit einem endlichen Verstande, welcher sich in der Geschichte im Laufe der Jahrhunderte entwickelt. Das ist die menschliche Demut, die uns nie verlassen soll. Gewiss hat Gott sein Wort gegeben zur Geltung für alle Zeit, wie auch für Kind und Mann und Greis; aber verstanden wird das ewige Wort von uns nur allmählich und stufenweise. Ich frage den einsichtsvollen Greis, an dessen Weisheit der Jüngere sich wenden soll: hast du nicht an dir selbst erfahren, wie du von Kindheit auf, Jahr für Jahr weiser geworden bist? Warst du darum etwa ein törichter Jüngling? Nein, auch als Knabe warst du weise; und darin hat deine Weisheit gelegen, dass du mit den Jahren eine immer höhere Stufe in der Erkenntnis Gottes erkommen hast. Du hast dich entwickelt. Was du nun so an dir selbst erfahren hast, dasselbe hat auch das Volk Israel, hat die ganze Menschheit in der Geschichte erfahren nach göttlicher Bestimmung. Die Völker waren zu keiner Zeit töricht, gottlos; Israel eben so wenig, und wir sollten von Geschlecht zu Geschlecht immer weiser, immer besser werden durch immer tieferes Eindringen in das Wort Gottes, und das heißt durch Entwicklung, durch Kritik, durch anstrengende aufrichtige logische Arbeit.

Die heilige Schrift ist ein Buch, und sie selbst gebietet zu oft wiederholten Malen, dass wir dieselbe unausgesetzt lesen sollen — wozu? etwa dazu, dass wir sie endlich auswendig wissen?

Auswendig liegt sie vor uns, halten wir sie in der Hand; aber in unser Inneres soll sie dringen! Wir haben an einem Buche, wie unendlich auch sein Inhalt sein mag, gerade nur soviel, als wir daraus verstehen, und nicht mehr, und haben an demselben gerade das, was wir herauslesen. Gefordert wird nun, dass wir das heilige Wort immer besser verstehen lernen, dessen Sinn immer tiefer erfassen, es immer mehr zu unserem eigensten Besitz machen, zu unserem innersten Wesen gestalten, auf dass die göttliche Lehre unser Gedanke werde und uns ganz durchdringe. Die menschliche Vernunft, die Logik, ist auch von Gott, und der Unendliche hat den menschlichen Geist so eingerichtet, dass er sich entwickle.

In diesem Sinne ist Kritik der Religion die höchste religiöse Pflicht. Das hat auch ein frommer Rabbi alten Schlages ausgesprochen — in seiner Redeweise. Warum, fragt er, beten wir denn: „unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs?“ sind das etwa drei oder vier Götter? Nein! antwortet er; aber der Sohn hatte seinen Gott nicht bloß vom Vater kennen gelernt, sondern durch eigenes Denken selbstständig erkannt: darum hatte Jeder unserer Väter, Abraham, Isaak und Jakob seinen Gott und dennoch sie alle Drei denselben einen Gott.

Kurz: wenn Fortschritt überall Merkmal des Menschentums ist, wie sollte sich dieser nicht auch gerade auf dem höchsten Gebiete menschlichen Geistes zeigen, auf dem der religiös-sittlichen Erkenntnis und Betätigung?

* * *

Wir kommen jetzt zu dem anderen Punkte. Der Fromme hat uns auf die heilige Schrift verwiesen. Diese ist eine Sammlung von Schriften; sie umfasst, wie man gewöhnlich annimmt, 24 Bücher, enthält aber in Wahrheit noch mehr. In manchem Buche nämlich finden sich Stücke und Fragmente anderer Werke, die verloren sind. Diese Behauptung ist nun schon eine kritische, gewonnen durch philologische Function, von welcher die Kritik untrennbar ist; und jedes Schriftwerk, von wissenschaftlicher Seite genommen, ist Object der Philologie. Soll nun etwa die

heilige Schrift nach anderen Gesetzen verstanden, erklärt werden, als die Werke der Klassiker aller Nationen? als die Litteraturen aller Völker? Ist die heilige Schrift etwas Anderes, als die klassische Litteratur Israel-Judas? Man könnte antworten, wie man oft genug geantwortet hat, dass unsere Religionsschriften allerdings anders behandelt werden müssten; es existiere ja ein traditionelles Verständnis derselben, welches in Traditions-Schriften niedergelegt sei. Dann würde ich nur meine Frage erweitern: wir kennen die Tradition, wir schätzen sie, wir wissen, wie viel wir derselben zu verdanken haben; aber sollen, müssen wir nicht auch ihre Schriften nach philologischen Gesetzen bearbeiten? Und ich höre von den sachkundigsten Männern, unsere traditionellen Werke seien in den letzten Jahrhunderten vielfach nicht völlig verstanden worden. Die Philologie erklärt ganz kategorisch: jedes Schriftstück von historischer Bedeutung, ohne Ausnahme, gehört in meinen Bereich, also die Quellen-Schriften der Religion in erster Linie, in zweiter Linie aber auch die Deutungs-Schriften und die Tradition, die oft nur eine vorgebliche ist.

Wenn nun die Philologie ihre Pflicht z. B. bezüglich der römischen Rechts-Schriften übt, so fördert das die Jurisprudenz und damit auch die Handhabung des Rechts und die Gesetzgebung; und ebenso freut sich der Litterar-Historiker und jeder Kenner der schönen Litteratur, wenn der Philologe die griechischen Dramen erklärt. In ihrem Bereich ist die Philologie die höchste, die einzige Instanz. Genau ebenso verhält es sich mit der philologischen Erklärung der religiösen Schriften, und der Fromme muss dem Philologen dankbar sein für alles Bedeutsame, was er der Religion durch Erklärung und Kritik geleistet hat. Wie das Recht und die Aesthetik, so ruft auch die Religion in ihrem eigensten Interesse außer der philosophischen Kritik auch die philologische herbei.

Ich kann es dem Frommen lebhaft nachfühlen, wie es für ihn etwas Abstoßendes hat, das Wort Gottes genau so wie ein Wein- und Liebeslied behandelt zu sehen. Ich wähle dieses Extrem, weil es tatsächlich vorliegt. Das hohe Lied Salomo's ist ja wirklich schon vielfach als Liebeslied betrachtet worden. „Und das kommt

davon," sagt der Fromme, „betrachtet man erst die heilige Schrift wie jede profane Schrift, so wird man sie bald auch als solche ansehen; deutet man die Erzählungen der Bibel wie die Mythen aller Völker, so wird man sie bald auch als Mythen erklären.“ Das tut man jetzt in der Tat schon. Wenn das nun zu Unrecht geschähe, so müsste die Philologie aus ihren Gründen das Unrichtige eines solchen Verfahrens nachweisen. Denn nur sie würde es können und müssen. „Ihr irrt, ihr Philologen, bei solcher Interpretation," müsste sie zeigen: „hier liegt philologisch Alles ganz anders.“

Ich kann ja nicht als die Philologie schlechthin auftreten und hier als Ideal des Philologen erklären wollen, jene Interpreten hätten durchaus recht. Gesetzt aber, sie irrten darin, wie ihnen der Fromme vorwirft, dass sie die symbolische Deutung des Hohen Liedes nicht zulassen, so frage ich: ist denn die Darstellung keuscher Liebe etwas Unwürdiges? Kann sich denn der heilige Geist nicht auch im Liebesliede aussprechen? Kann aus einem Liebespaar und dessen Wechselreden nicht auch heilige Wahrheit ertönen? Ja, muss dem nicht so sein? wäre sonst die Ehe eine göttliche Einrichtung? Sagt uns doch eben das hohe Lied: „eine Gottesflamme ist die Liebe“. Lassen wir also philologische Fragen dem Philologen; wir aber wollen uns fragen, Jeder in seinem Herzen auf seiner Lagerstätte sich selbst: war auch *unsere* Liebe zu allen Zeiten Gottesflamme? Hat diese Gottesflamme immer unserem Familienleben die Wärme verliehen? Ist unser Sabbath-Licht und unser Habdala-Licht Gottesflamme?

Der Fromme wird sich hoffentlich, was ich soeben vom hohen Liede sagte, gefallen lassen. Aber, wird er fortfahren, „bleibt der Kritiker etwa bei den Gedichten des dritten Teiles unserer Bibel stehen? tritt er etwa vor den Propheten zurück? wagt er sich etwa an die Bücher Mose nicht? Und wenn Alles verziehen wird, sagt der Fromme, diese Kritik selbst der Grundschrift unserer Religion — was soll man von ihr sagen? wer hätte nicht schon davon gehört? und was von kühnster, umstürzendster Leugnung wäre hier unerhört!“

Ich kenne diese Klagen der Frommen. Als Philologen gehen

wir in der Tat mit dem Pentateuch um wie mit Homer. Nun, in wie viel Fetzen hat die Kritik die Homerischen Gedichte zerrissen; gelten diese darum heute für weniger schön als in früheren Zeiten? Könnte ein Gedicht, das man bisher für ein Goethe'sches hielt, darum aufhören schön zu sein, weil sich ergäbe, dass es tatsächlich von einem anderen Dichter ist? Dem Philologen mag es wichtig sein, sich über den Verfasser eines größeren oder kleineren Werkes nicht zu täuschen; dem genießenden Leser kann es gleichgültig sein. So mag sich das religiöse Gemüt an den Psalmen erbauen, sich durch den einen erhoben, durch den anderen erschüttert, durch den dritten gestärkt und gefestigt fühlen: — ob der Dichter der König David war oder zur Zeit der Makkabäer gelebt hat, kommt dabei nicht in Betracht. Der wahrhaft Andächtige betet den Psalm, als wäre derselbe heute und für ihn in seiner gegenwärtigen Lage gedichtet.

Ist diese Betrachtungsweise richtig, so dürfen wir sie auch auf den Pentateuch übertragen. Welche Vorstellung man auch von der Offenbarung hegen mag, mit Wundern oder ohne solche: der Inhalt bleibt immer derselbe in ewiger Heiligkeit. Der Philologe kann weder ein Buch ehrwürdig machen, wenn es das nicht ist, wie er auch einem wirklich heiligen Buche die Verehrung nicht entziehen kann. Also ist für die Bedeutung der Zehngebote die philologische Frage ganz unerheblich. Denn nicht darum sind uns dieselben heilig, weil Mose sie auf einen Stein geschrieben, in die heilige Lade gelegt und im Allerheiligsten aufbewahrt hat; sondern darum sind sie es, weil sie die ewige Grundlage der Sittlichkeit verkünden, mögen sie auch niemals auf den beiden Tafeln gestanden haben und niemals im Tempel gewesen sein. Aber auf den Tafeln unseres Herzens sollen sie stehen.

Betrachten wir nun aber die Bibelkritik von einem umfassenderen Gesichtspunkt aus. Kann nicht das kostbarste Gewand einen Flecken bekommen? und wäre es auch das Gewand des Hohenpriesters am Versöhnungstage? Die heilige Lade war aus festem Holze, wird sie nicht doch von Zeit zu Zeit bald an dieser bald an jener Stelle der Ausbesserung bedurft haben? Vom Tempel wissen wir es ja bestimmt, dass sich an ihm wie an jedem Ge-

bäude nicht selten des Baufälligen genug zeigte. Denken wir uns also das Höchste und Reinstes, womit uns Gott begnadigen konnte — und was wäre höher und reiner als sein Wort? So wie es aber irdisch lautbar, endlichen Wesen fassbar wird, ist es menschliche Sprache und Schrift, ist es ein Buch aus Materie. Und wissen wir nun nicht, wie sehr jede Schrift manchfachen Unglücksfällen ausgesetzt ist, durch welche sie in Gefahr gerät, entstellt zu werden? Ihr kennt doch die durch eine schwere Kette von Unglücksfällen so tief schmerzhafte Geschichte Juda's. Hatten die Juden Bibliotheken wie die von Alexandrien und Konstantinopel, von Ninive und Babylon? Und trotz dieser Bibliotheken, was ist aus all den Büchern jener Weltstädte geworden? Und die Bücher Juda's, seitdem Nebukadnezar, seitdem Titus den Tempel und den Königspalast, in denen sich hebräische Bibliotheken befunden haben mögen, verbrannt hatte, sollten keinen Brandflecken, keinen Schaden davongetragen haben?

Wie wäre es also in der unsäglichen Not mancher Zeiten Israel's möglich gewesen, die kostbaren Schätze der prophetischen Reden und der Psalmensänger, der Geschichtschreiber und der Spruchdichter ohne Verluste zu bewahren? Von manchem Buch blieb ein Blatt erhalten, ohne dass man zu sagen wusste, woher dasselbe stamme. Man sammelte es mit anderen Blättern ähnlicher Art, mit ähnlichen Bruchstücken. Der Name des Verfassers war in solchen Fällen nicht mehr zu erfahren. Auch bedenke man Folgendes.

Wozu hatte der Prophet geschrieben? wozu hatte der Dichter seine Lob- und Dank-, seine Trauer- und Trostlieder gedichtet? etwa um als lyrischer Dichter, als grosser Redner seinen Namen preisen zu lassen und unsterblich zu machen? Daran dachte er nicht; sie glaubten, es könne ihrem Volke niemals an Propheten und Dichtern fehlen. — Auch war es überhaupt im hohen Altertum nicht Brauch, auch bei den anderen Völkern nicht, dass der Schriftsteller seinen Namen auf das Titelblatt setzte. Die Zeitgenossen wussten ja doch, von wem eine Schrift herrührte. Wie aber in den folgenden Zeiten des Unglücks? Da war viel vergessen.

Die Männer, welche vielen Stücken unserer Bibel die Namen der Verfasser vorgesetzt haben, hatten denselben durch Kritik gewonnen. Da kam ihnen z. B. ein Blatt zugeflogen, das wir jetzt als den 90. Psalm zählen. Woher dieses? Niemand wusste es. Man musste Kritik üben. Und man sagte sich: dieser Psalm ist von einer mosaischen Hoheit frommer Gesinnung, und schrieb darüber: Gebet Mose's, des Mannes Gottes. Sie urteilten: nur er, Mose, dieser einzige Mann, konnte diesen einzigen, gewaltigsten Psalm gedichtet haben. Das war eine gute Kritik. Nur das Richtige hat sie nicht getroffen, sagt die heutige Philologie. Von wem immer aber, und wann auch immer der 90. Psalm gedichtet sein mag — verliert er darum seine Schönheit und seine erschütternde Macht über unser Gemüt?

Und endlich der wichtigste Punkt. Da man es deutlich sah, dass der große Schatz an ausführlichen Geschichtswerken und an Gesetzesammlungen aus älterer und späterer Zeit in den Tagen der Not nicht werde erhalten bleiben können, so verfasste man Auszüge, kurz gedrängte Darstellungen.

So müssen wir schließlich sagen: von der ganzen umfangreichen heiligen Litteratur, welche während des Bestandes des israelitischen und jüdischen Staates sich gebildet hatte, besitzen wir nur einen kleinen Rest. Unsere Bibel ist bloß eine heilige Lade, in welcher Esra und seine Genossen so viel sammelten, als gerettet war, oder was zu retten ihnen besonders wichtig schien, alles dasjenige, wovon der Bestand Juda's abhängig war und für immer abhängig bleiben wird. Es sind Bruchstücke, nichts als Bruchstücke. Hier ist ein Verlust zu beklagen, schmerzhafter als Alles, was wir sonst noch verloren haben: als Staat und Volksstümlichkeit, als Land und Tempel. An diesem Reste der heiligen Litteratur aber hat der Philologe seine schwere Pflicht zu üben, und hier ist seine Kritik zugleich auch hohe religiöse Pflicht*).

*) Da noch immer der Vorwurf laut wird, nach der Kritik sei der Pentateuch das Werk einer Fälscher-Bande, da man selbst von Philosophen hören kann, die historischen Bücher der Bibel seien eine bewusste Fälschung der Geschichte: so sei nachträglich folgendes bemerkt. Den Pentateuch hat

Das hier begründete Recht, und also die Pflicht der Kritik ließe sich vielleicht auch der Frömmste gefallen, ja der Frömmste noch mehr als der Fromme. „Wenn nur, sagt er, die Kritik irgend eine Grenze anerkenne! wenn sie nur vor irgend etwas als einem Unantastbaren stehen bliebe! Sie ist aber schonungslos! Es handelt sich auch nicht bloß um Namen der Verfasser und Textkritik, welche die Massoreten auch geübt haben, sondern um Inhalt, Kern und Wesen. Wenn der Philologe Homer anders behandelt als Virgil und Ariost, die Nibelungen anders als den Parcifal: wie müsste er nicht die heilige Litteratur auch unterscheiden von der profanen! Wie, es sollte keinen Unterschied machen, ob es in der Offenbarung Gottes heißt: du sollst nicht morden, du sollst nicht stehlen, oder ob es in einem bürgerlichen Gesetzbuch Paragraph so und so lautet: Diebstahl wird mit Gefängnis nicht unter vier Wochen bestraft? Noch mehr! Die Akeda, die Opferung Isaak's durch seinen Vater, das ganze Leben Abraham's soll, wie ihr sagt, ein Mythos sein! — Hier gib uns bestimmte, verständliche Antwort!“

Ja, das will ich tun! Auch hier liegt ein Missverständnis vor, das beseitigt werden muss. Zuvor will ich nur eine Bemerkung nachtragen. Kritik der Religion und der religiösen Schriften, habe ich gesagt, sei höchste religiöse Pflicht, Pflicht wahrhaftester Frömmigkeit. Wer aber hat sie zu üben? Etwa Jeder? Soll sich der erste Beste erkühnen, das Höchste zu üben? Korach und sein Anhang rief Mose und Aron entgegen: die ganze Gemeinde, wir Alle sind heilig, und der Geist Gottes ist in uns. Sie waren leider nicht heilig und in ihrem Geschrei war Gottes Stimme nicht: sie waren nicht berufen zur religiösen Kritik. Und

nur Einer geschaffen, ein Redactor, der mehrere Werke, die ihm vorlagen, in einander geschoben und zu einem Werke gestaltet hat. Jene Grundwerke waren um Jahrhunderte, teilweise vielleicht um ein halbes Jahrtausend, älter als er; und er hält sie sämtlich für mosaisch. Darum eben verband er sie zur Einheit. — Wenn aber z. B. der Prediger offen sagt, er sei der König Salomo, so ist das eine rein litterarische Fiction, die ihm ermöglichte, so zu sprechen, als habe er die Nichtigkeit aller weltlichen Genüsse nicht bloß in Gedanken erkannt, sondern tatsächlich erprobt und erfahren. So konnte nur Salomo reden; und so ward die Predigt nachdrücklicher.

wie es dann auch in den folgenden Zeiten im alten Israel falsche Propheten gab, sehr konservative Männer und scheinbar gottergeben; wie es während des zweiten Tempels Eiferer gab, scheinbar sehr gesetzestreu, sehr gottvertrauend, so hat es zu allen Zeiten in Israel Männer der Rotte Korach gegeben und Eiferer, welche die nötige Begabung zum Höchsten, zur Kritik der Religion nicht hatten.

Schade, dass ich euch nun nicht sagen kann, wie ihr den Berufenen vom Unberufenen unterscheiden könnt. An Aeußerlichkeiten, die der Eine und die der Andere hat und nicht hat, ist er nicht zu erkennen. So müsste ich es tief und mehr als tief bedauern, dass ich das nicht sagen kann. Indessen tröstet mich die zuverlässige Hoffnung, dass die Frömmsten allemal es fühlen werden, wem sie als dem Berufenen Vertrauen schenken können; ihr Gefühl wird es ihnen sagen, wer die Religion erhöht, und wer, das Bessere vorgebend, nur das Gute hemmt; der wirklich Fromme wird wahrhaftige Belehrung von dem hochmütigen Geschrei des Besserwissenwollens unterscheiden.

Und nun komme ich zu den Bedenken des Frommen. Du unterscheidest eine heilige Litteratur von der profanen. Profane Litteratur aber giebt es gar nicht. Es giebt nur heilige — heilig in verschiedenen Graden. O ja, profane Litteratur giebt es auch — leider! — ich meine jene unsittlichen Schriften in Prosa und in Versen, in Büchern zu lesen und auf der Schaubühne zu sehen, vor denen jeden sittlichen Menschen Ekel ergreift. Von dieser Unlitteratur sollst du dich fernhalten. Das sei deine Kritik, welche dir obliegt, wie Jedem. Bleibet fern allem Profanen! Was aber wirklich Litteratur zu heißen verdient, kann nicht profanem Geiste entstammen. Unterschiede giebt es hier freilich genug. Der Fels, die Pflanze, das Tier, der Mensch, sie alle sind Offenbarungen der göttlichen Schöpferkraft: so giebt es auch in der Litteratur verschiedene Stufen der Offenbarung des Heiligen, von dem, was bloß der Unterhaltung dient bis zum Ausdruck höchster Erkenntnis und Erbauung. Der Philologe muss also in der Tat beachten, was religiöse, was ethische und was juristische Litteratur ist. Die Abstufungen des Heiligen dürfen ihm nicht

entgehen; und so wird er auch den Zehngeboten ihren richtigen litterarischen Kreis anweisen und in diesem dann auch ihre hohe Stellung anerkennen. Aber du wirst dir doch nicht anmaßen, irgend einen Denker zur Rechenschaft zu ziehen, weil er sich das, was wir so allgemeinhin Offenbarung nennen, anders denkt, als du? Diese Kritik zu üben bist du nicht berufen.

Wohl aber soll Jeder die Selbstkritik üben, ob er die Zehngebote erfüllt. Erfüllen wir das zweite Gebot: du sollst keine Götzen anbeten, d. h. keinen Aberglauben hegen, nicht äußerem Tand huldigen, nicht nach Ehre und Ansehen jagen? Es muss auch Niemand glauben, dass er das sechste, siebente und achte Gebot schon erfülle, weil er nicht mordet und stiehlt. Doch hierüber gehe ich schnell hinweg. Beim fünften Gebot aber will ich verweilen, weil es mit der Akeda zusammenhängt: „Ehre deine Eltern!“ Ich wünschte von ganzem Herzen, dass auch heute und für immer in Israel die Kinder sich den Eltern gegenüber so zeigten, wie es bisher unter uns üblich, althergebrachte Sitte war. Doch jedes Gebot hat auch seine Kehrseite. Schulden die Kinder uns Eltern Ehre, was schulden wir Eltern unseren Kindern? Offenbar dies: sie so zu erziehen und so zu belehren, dass sie uns gern Ehre erweisen. Wir haben ihnen das Leben gegeben, so müssen wir ihnen auch das geistige Lebensbrot geben, die Religion, damit sie uns ehren können. Und das lehrt die Akeda. Was Abraham von Gott befohlen war, was er auch auszuführen sich bereitwillig gezeigt hat, seinen Sohn zu opfern: wie oft wird uns allen dies zugemutet! Schicken wir unsere Söhne nicht in die Schlacht fürs Vaterland und überlassen es Gott, wer zurückkehren soll und wer nicht? wen er als Opfer hinnehmen will, wen nicht? Schickst du deinen Sohn nicht in Feuer- und Wassergefahr, um aus der Brunst und Flut wo möglich Menschenleben zu retten, obwol er selbst in der Gefahr umkommen kann? Ja, für wen zeugen und erziehen wir unsere Kinder? Für uns, damit sie uns nützen? Oder für sie selbst? damit sie sich der Genüsse der Welt erfreuen? Nein, nicht aus Eigennutz und Eigenliebe und nicht aus dem Wunsche, dass die Kinder ein Lustleben führen, erziehen wir sie; sondern wir widmen, wir opfern sie Gott, der sie nach seinem heiligen

Willen prüfen mag, „wir weihen sie Gott“; denn nur darum „haben wir sie von Gott erbeten“. Wir weihen sie der Pflicht und dem Sittengebot.

Ja wol, die Akeda Abraham's ist ein Mythos. Aber was meint ihr denn, dass Mythos bedeute? Ist denn ein Mythos eine Lüge? oder etwa ein in spielernder Phantasie gebildetes Märchen? Nein, er ist auch ein Gesetz, er hat den Inhalt eines Gesetzes, aber in Form eines Bildes; er ist ein ideales, heiliges Urbild. Was als Gesetz nur kalt und gebieterisch an unser Ohr schlägt: „Du sollst, du sollst nicht“, das wird als Mythos zum warmen Vorbilde, welches den Nachahmungstrieb in unserem Herzen weckt. Was kann denn die wirkliche Tat mehr sein, als ein Bild? Oft aber bietet sie ein hässliches Bild. Der Mythos dagegen ist ein Bild der Wahrheit, welches tausend gute Taten erzeugt.

So sollten auch wir auf jenes Mythenbild Abraham's sehen, wie unsere Väter getan haben. Unsere Zeit stellt ja an uns ungleich mildere Forderungen als an Jene. Was aber tun wir? wie denken wir? Wir denken vor Allem: unsere Kinder sollen es besser haben als wir; sie sollen leichter leben als wir. Wir meinen, wir müssten unseren Kindern die Wege ebnen, die Wege frei machen von Schwierigkeiten, durch welche wir gehemmt waren; sie schützen vor Zurücksetzungen und Schmähungen, die wir erduldet haben, — die Wege wozu? zu Stellungen und Ansehen, zu Ehren und Würden. Ob uns dabei ihre Herzen, ihre Seelen verloren gehen — denken wir daran? Ob sie uns, wenn sie zu selbständiger Ueberzeugung kommen, werden ehren können? Lieben — vielleicht; aber ehren wofür? uns ehren, die wir sie von uns getan haben dorthin, wo man sie vielleicht lehren wird, uns hassen, uns verachten? Wir hatten die Pflicht, in ihnen Kämpfer für die Gewissensfreiheit zu erziehen, und wir geben sie hin als Sklaven des Vorurteils, damit sie in Bequemlichkeit genießen können. Uns sollen sie ehren? Haben wir ihnen gezeigt, dass wir ein höchstes Gut besitzen, unseren Gottesglauben, für den wir freiwillig, wie unsere Väter Blut und Leben opfern, selbst das Glück unserer Kinder? und haben wir ihnen denselben Glauben und denselben Opfermut für ein Höchstes, Innerstes, Unantast-

bares eingeflößt? Nein, damit sie leichter Rang und Titel erwerben, lassen wir ihr Gemüt veröden. Solche Eltern erwarten von den Kindern Ehre?

Also ich bitte euch: erhaltet euch und erhaltet in euren Kindern die erhabenen Mythen der Bibel, vor allem das heilige Urbild der Gestalt Abraham's, „schauet auf den Fels, aus dem ihr gehauen seid“; vergessen wir nicht die Bedeutung unseres Namens Israel: Gotteskämpfer, und lasset uns unsere Kinder erziehen zum Gotteskampf, d. h. zum Kampfe für Geistesfreiheit.

Israel-Juda's Eintritt in die Geschichte.

Wenn wir nach dem Beginn der wirklichen Geschichte Israel's fragen, so hat dies wesentlich nicht einen chronologischen Sinn, als handelte es sich bloß um das erste feste Datum, nach welchem dann noch andere berechnet werden können; sondern wir entscheiden die Frage: „wann tritt ein Volk in die Geschichte ein?“ nicht nach dem was wir von einem Volke wissen, sondern nach der Weise und Form, wie das Volk sich selbst weiß. Dieses wird nicht für uns, sondern für sich selbst geschichtlich, d. h. es erlangt in irgend einem Zeitalter ein geschichtliches Bewusstsein, welches es vorher noch nicht hatte, wieviel wir auch möglicherweise von ihm durch andere Culturvölker erfahren. Allerdings aber liegt es in der Natur der Sache, dass ein Volk mit geschichtlichem Bewusstsein, da hierzu ein gewisses Maß von Cultur und Civilisation gehört, uns durch eigene historische Aufzeichnungen über seine Schicksale und Taten belehrt. Die mündliche Ueberlieferung, welcher bis zu dieser Periode geistigen Erwachens alles Wissen anvertraut worden ist, muss als höchst unzuverlässige Quelle der Geschichte gelten, weil der Geist, welcher sich schriftlich zu befestigen noch nicht das Bedürfnis und kaum die Fähigkeit hat, auch noch gar nicht vom Bewusstsein seiner Aufgabe und seiner Stellung unter den Völkern durchdrungen ist.

Wann also gewann Israel geschichtliches Selbstbewusstsein? und, empirischer ausgedrückt, seit wann hat es historische Aufzeichnungen gemacht?

Die erstere, die wesentlichere Form der Frage lässt vielleicht eine mehrfache Antwort zu, je nach dem gewählten Standpunkt. Ich würde es z. B. begreifen, wenn Jemand behauptete (obwohl er gar nicht leugnete, dass die Deutschen schon seit Karl dem Großen ein geschichtliches Bewusstsein haben), dass letzteres dennoch erst im 15. und 16. Jahrhundert sich bestimmter festgesetzt habe. Vielleicht finden wir Ähnliches in der Geschichte der Israeliten. Ich will sogleich hier aussprechen, dass der Beginn der Geschichte dieses Volkes zeitlich nicht zusammenfällt mit dem Ursprung des Monotheismus, in welchem seine weltgeschichtliche Bedeutung liegt.

Ein für allemal aber sei hier bemerkt (was hervorzuheben auch heute noch keineswegs überflüssig ist), dass, wie erstaunlich auch so manche Erscheinung in der Geschichte Israel-Juda's sein mag, hier so wenig, wie irgendwo in der Geschichte der Menschheit, sich ein besonderes Wunder vollzogen hat. Wenn auch die Entwicklung jedes Volkes seine Eigentümlichkeit hat, und die Israel-Juda's wahrlich nicht zum wenigsten, so sind es doch allemal dieselben allgemeinen historischen Gesetze, welche zum Begreifen jeder Volksgeschichte und also auch der Geschichte Israel-Juda's heranzuziehen sind. Will jemand über Freiheit und Télos kantisch denken, so werde ich nichts dagegen haben; hier aber bleiben wir auf dem Boden kausaler Betrachtung, wo es nichts anderes gibt als eine unabgerissene Kette von Erscheinungen, die sich als Ursache und Wirkung und als Wechselwirkung ergeben.

* * *

Blicken wir hiernach auf die historischen Bücher des Alten Testaments, so zeigt sich in auffallender Weise, wie bis auf Salomo in den Zeitangaben die runde Zahl vierzig (oder ein Facit daraus) herrscht. Auf das Buch der Richter kann eine Chronologie gar nicht gegründet werden (Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments S. 173 ff.). Aber auch nicht auf die Bücher Samuel. Der Priester Eli (1. Sam. 4, 18) soll vierzig Jahre regiert haben; von Samuel heißt es (das. 7, 15), er habe „alle Tage seines Lebens regiert“; selbst in welchem Lebensjahre er gestorben ist, wird nicht angegeben (das. 25, 1; 28, 3). Ebenso wenig erfahren wir über Saul's Lebens- und Regierungsdauer.

Sein jüngster Sohn, der nach ihm König ward, soll bei seinem Regierungsantritt vierzig Jahre alt gewesen sein (2. Sam. 2, 10). Sowol David, wie auch endlich Salomo sollen beide vierzig Jahre regiert haben. Dagegen hat von allen folgenden Königen des nun geteilten Reiches nur der jüdische König Joas vierzig Jahre regiert (2. Kön. 12, 1), die meisten erfreuten sich nur einer kürzeren, sehr wenige einer längeren Dauer. Den Tempel soll Salomo 480 Jahre nach dem Auszug aus Aegypten gebaut haben, d. h. 40×12 . Der Verfasser des Buches Ruth aber kann vom Auszuge aus Aegypten bis auf David, diesen eingeschlossen, nur sechs Generationen aufführen, $6 \times 40 = 240$.

Schon hiernach lässt sich annehmen, dass erst mit der Teilung des Reiches eine feste Zeitrechnung, eine geordnete Geschichtsschreibung und somit auch ein historisches Bewusstsein in Israel-Juda erstanden war. Es kommt aber hinzu, dass seitdem auch für die Königsgeschichte in beiden Staaten eine Quelle genannt wird, welche zuverlässig gewesen sein muss, so dass wir nur bedauern können, dass der Verfasser der Bücher der Könige nicht weitere Auszüge aus dieser Quelle, den oft von ihm genannten Reichsannalen, gegeben hat. Woher die Verwirrung der Zahlen an einigen Punkten der Bücher der Könige stamme, mag schwer zu entscheiden sein: die erste Quelle wird davon nicht berührt. Ob aber auch die Geschichte Salomo's in zuverlässiger Fassung vorlag, könnte schon bezweifelt werden (1. Kön. 11, 41). Hingegen auf die Angabe (1. Chron. 29, 29), dass Samuel, Nathan und Gad die Geschichte David's geschrieben hätten, ist gar nichts zu geben*).

*) Ueber den durchaus sagenhaften Charakter der Gestalt Samuel's, so wie der Verbindung Saul's und David's, wie überhaupt über die Sagen in David's Geschichte, aber auch David's wirkliche historische Bedeutung, spricht eine der folgenden Abhandlungen. Hier sei nur hinzugefügt, dass die Erzählung von dem Streite der beiden Frauen um ein Kind und Salomo's weiser Entscheidung wahrscheinlich eine über den Orient verbreitete Novelle war, die auch nach China gedrungen ist. Wo dieselbe entstanden ist, dürfte sich schwerlich ausmachen lassen. — Indessen wird festzuhalten sein, dass unter Salomo's Regierung Israel-Juda einen Grad der Kultur erreicht habe, den das Volk bis zum Exil nicht überschritten haben wird. Diese Bedeutung hat die Sage von Salomo's Weisheit.

So wird nun auch sogleich eine historische Tatsache, die sich unter Rehabeam zutrug, 1. Kön. 14, 25f. kurz aber derartig berichtet, dass nicht der geringste Zweifel an der Richtigkeit derselben erwachen könnte, auch wenn sie nicht durch ein ägyptisches Denkmal bestätigt würde. Wir haben hier nicht bloß schlechthin eine doppelt beglaubigte Tatsache; sondern dieselbe ist die erste durch fremde Quelle bestätigte*), wie auch die erste der einheimischen Quelle. Das Buch der Könige sagt (a. a. O.), Schischak (richtiger wol šošaq, wie das Ketib bietet, was auf šašaq zurückgeht), Sesonchis, König von Aegypten, sei im fünften Regierungs-jahre Rehabeam's mit großer Heeresmacht gegen Judäa gezogen und habe Jerusalem erobert und geplündert. Diese Angabe wird erweitert und also unterstützt durch die Chronik, welche, wie auch an anderen Stellen klar wird, noch ältere Quellen hatte, als welche uns vorliegen. 2. Chr. 12, 4. 9 heißt es, Schischak habe die Festungen Judäa's erobert und sei nach Jerusalem gekommen und habe daselbe geplündert, wobei an die Angabe (das. 11, 5—10) zu denken ist, dass Rehabeam fünfzehn Städte, die dort aufgeführt werden, befestigt und mit Proviant versehen habe. — Nun enthält eine ägyptische Tempelmauer zu Karnak (Theben)**) eine Denktafel jenes Kriegszuges des Šešenq I.***), auf der eine Liste von etwa 140 überwundenen Städten und Landschaften verzeichnet ist. (Brugsch, Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler, Bd. II, S. 56.) Dieses Denkmal ward bei seiner Entdeckung so verstanden, als handle es sich um einen großen Siegeszug bis hinauf nach dem Norden Palästina's; und da die Namen der Städte unter Bildern von Männern mit auf dem Rücken zu-

*) Keine in der Bibel erzählte Tatsache, die sich vor Salomo's Zeit begaben haben soll, wird durch die ägyptischen Denkmäler bestätigt. Diese erzählen weder von Josef noch von Mose; und was sie von den Hebräern berichten, bezieht sich auf irgend welche, uns unbekannte, semitische Nomadenstämme. Dass die Bibel bei Gelegenheit Josef's und Mose's eine so genaue Kenntnis ägyptischer Verhältnisse zeigt, beweist nur einen vielfachen Verkehr zwischen Aegypten und Israel-Juda.

**) Vergl. Stade I, S. 353, Renan II, p. 190.

***) Die Vokale sind nicht geschrieben; ich vermute ein langes und ein kurzes a.

sammengebundenen Armen stehen, so hat man geglaubt, unter diesen Bildnissen auch das des Königs Rehabeam zu sehen mit der Unterschrift: Judhmalk, Königreich Juda oder König von Juda. Nun ist Jud unverkennbar Juda; und wer auch nur wenig hebräisch versteht, weiß, dass malk der Stamm des Wortes für König ist. — Hätte aber jemals ein Schelm der fliegenden Blätter den gelehrten Orientalisten einen Streich spielen wollen, er hätte es nicht schlauer anfangen können, dieselben in Verlegenheit zu bringen, als durch diese kurze Inschrift geschehen ist; denn obwohl jedes der beiden Wörter an sich ganz bekannt ist und keinem Zweifel unterliegt, so konnte man sich doch bald nicht verhehlen, dass trotzdem jene Unterschrift nicht so, wie geschehen, übersetzt werden könne, weil weder nach hebräischer noch nach ägyptischer Grammatik der Genitiv vor dem regierenden Substantiv stehen kann. Ferner aber könnte malk wol König, aber nicht Königreich bedeuten. Die Uebersetzung „König von Juda“ wäre aber schon darum kaum zulässig (abgesehen von der grammatischen Unmöglichkeit), weil hier überhaupt nur Städtenamen gegeben werden, aber keine Personentitel.

Ueberhaupt aber hat (Zeitschr. der deutschen morgenl. Ges. XV, 1861, S. 233—250) Blau in einer geistreichen (im besten Sinne des Wortes) Weise den Nachweis geliefert, dass die Anordnung der Städtenamen eine strategische ist, und dass wir aus derselben die Reihenfolge der Operationen des ägyptischen Heeres ersehen können; dass sich aber hierbei zugleich ergibt, wie der Zug nicht über Judäa hinausgegangen war, und dass Jerusalem das Ziel gebildet hatte. In dem verstümmelten letzten Namenring sieht man Jura..., wo möglicherweise eben Jerusalem genannt gewesen sein kann.

Wenn nun Blau (auch mit Rücksicht auf das in seinen Ursachen dem Historiker wol bekannte feindliche Verhältnis Aegypten's zu Juda, aber das völlig freundliche zu Israel) ganz recht hat mit seiner Ansicht, dass es sich nur um einen Zug gegen Judäa handelte, der mit der Eroberung Jerusalem's abschloss, das Reich Israel aber ganz unberührt ließ: so haben wir hier einen prächtigen Beleg für die orientalische Ruhmredigkeit. Wäre etwa

von Josua ein Denkmal im ägyptischen Stil errichtet worden, auf dem ihm ein Gott 31 gefesselte Könige vorgeführt hätte (wie sie Jos. 12, 9—24 verzeichnet sind), so würden diese Könige uns als echte Reguli erschienen sein. Hier aber werden etwa 140 Siege aufgeführt, die allein in Judäa, also in einem Viertel etwa des israelitisch-jüdischen Gesamtgebietes, erfochten waren! Das war freilich nur möglich, wenn die Aegypter jeden „strategisch wichtigen (!) Punkt, wie Brunnen, Hügel und Höhlen besonders zu verzeichnen für Pflicht hielten“.

Doch hat der eben erwähnte Städtename Judhmalk (der Vokal u ist geschrieben, a dagegen nicht) insofern ein besonderes Interesse, als er uns sogleich Verhältnisse vorführt, an die wir in der Geschichte Israel-Juda's noch nicht gewöhnt sind. Es war, so weit wir wissen, nicht Sitte in Israel, Städtenamen zu bilden, die als zweites Glied der Zusammensetzung das Wort mlk hätten. Wir kennen allerdings aus neuer und alter Zeit einen Ort Jöhud, Jos. 19, 45, der auch in der Gegend liegt, in welcher Judhmalk nach Blau's Construction liegen muss; aber dies ist eben nur der erste Teil des zusammengesetzten Namens dieser Stadt. Man muss also annehmen, dass das zweite Glied abgefallen sei, wie auch Brugsch und Blau dies tun. Dass aber malk in der Tat, wenn auch nicht mehr in Israel, doch vor dessen Einwanderung so gebraucht werden konnte, beweist der einzige Fall dieser Art, der mir bekannt ist: allamalk (Jos. 19, 26), das man vermutungsweise mit „Eiche des Königs“ übersetzt.

Weniger wichtig scheint mir, dass wir nicht wissen, wohin in dem obigen Namen das mittlere h zu ziehen ist, ob zum ersten oder zweiten Gliede.

Nicht nur Städtenamen auf malk kommen nicht vor, sondern auch Personennamen nicht, als eben nur ganz ausnahmsweise Elimalk (Ruth 1, 2), während bei anderen semitischen Völkern solche Bildungen häufig waren. Dass aber diese ehemals auch in Israel-Juda, ganz wie bei den heidnischen Semiten, üblich waren, davon geben die Ueberreste genügendes Zeugnis; und bei der Methode loser Zusammensetzung, die in solchen Eigennamen herrscht, ist es leicht begreiflich, wie dieselben in späterer, mono-

theistischer Zeit, durch Vertauschung des alten heidnischen Gottes mit Jahwe oder dem allgemeineren Worte ēl, Gott, umgestaltet werden konnten. Wie leicht wird ein Apollodor zu einem Theodor gemacht! und in solcher Weise sind die meisten semitischen Namen gebildet. So enthalten die heidnisch-semitischen Namen eine ganze Mythologie, und die hebräischen eine ganze Glaubenslehre von den Eigenschaften und Wirksamkeiten Jahwe's, welche aber ursprünglich von ganz anderen Göttern galten.

So gab es also auch einen alten Gottesnamen Jēhud, nach welchem sich der Stamm Juda benannte. Wie dieser Stamm, der als der mächtigste der zwölf Stämme Israel's aufgeführt wird, aus mehrfachen, nicht einmal bloß israelitischen, Elementen zusammengesetzt war, hat Wellhausen unzweifelhaft gezeigt, und ich will nur anführen, dass die Gen. c. 38 dies klar genug andeutet, indem sie erzählt, dass Juda eine Kanaaniterin zum Weibe genommen und sich mit einem Kanaaniter verbündet habe. Dort freilich wird nicht gesagt, dass Juda zu Israel hinzugekommen sei, sondern dass er sich von seinen Brüdern getrennt habe. An diesem Falle kann man deutlich sehen, wie der spätere Erzähler, da er die früheren Verhältnisse gar nicht mehr kannte und nicht begriff, die überlieferte Tatsache seiner Ansicht gemäß ganz unwillkürlich umgestalten musste.

Der Gott Jēhud kommt in nicht wenigen Namen vor. Bei Namen von Localitäten muss vor dem Gottesnamen das Wort „Haus, Wohnung“ hinzugedacht werden. Der Ort wird als Verehrungsstätte dieses Gottes bezeichnet. So der Ort Jēhud. Ich nenne noch zwei Personennamen: äbi-hud mein Vater ist Jehud oder besser wol: „Vater-Jehud“; hodawja, „Jehud ist Jahwe“. Auch eine Frau wird genannt Jēhudit, d. i. Judit, die Gattin Esau's, welche eine Hittäerin war (Gen. 26, 34). Das große Volk der Hittäer, das uns jetzt durch die Ausgrabungen in Klein-Asien so nahe geführt ist, verehrte also unter anderen Göttern auch denselben Gott Jēhud und daneben die Göttin Jēhudit.

Wenn wir nun durch das ägyptische Denkmal einen Ort Jēhud-Malk kennen lernen, so heißt dies: Haus des Jehud-Malk, wobei Malk nicht einen irdischen König bedeutet, sondern den

Gott-König, den Moloch, den phönizischen Melqart, den auch Hannibal angebetet hat. Ob dem jüdischen Moloch ebenfalls durch Kinder-Opfer gedient ward, wie dem moabitischen, ist zweifelhaft. Auch der oben genannte Ort allamalk ist nicht Eiche des Königs, sondern des Baal-Moloch. Denn der Gott Jēhud heißt auch Ba'al, und er ist eben auch nur eine besondere Gestalt, ein Epitheton, des allgemeinen kanaanitischen Baal-Gottes. So wird 2. Sam. 6, 2 ein Ort Ba'al-Jehuda genannt, auch kurz ba'ala, welcher Name später geändert ward (Jos. 15, 9. 1. Sam. 7, 1)*).

So blicken wir also beim ersten dokumentierten Datum der Geschichte Israel-Juda's noch in ein ausgeprägtes heidnisches Leben. Sind etwa jene Ortsnamen, welche uns an Götzen erinnern, nur bedeutungslose Ueberbleibsel aus alter Zeit? Oder war der Tempel Salomo's wirklich nicht dem Gott gewidmet, den Jesaja dreimal-heilig nennt? Davon ein anderes Mal.

*) Nachtrag. Aus C. G. Montefiore, *Lectures on the religion of the ancient Hebrews*. Hibbert Lectures 1892, ersehe ich (p. 12, Anm.), dass man auf der in Rede stehenden Inschrift noch zwei Namen gefunden habe, die man Jaqbal und Išpal liest, und als Jaqob-El und Joseph-El deutet. So hätten wir nach unserer obigen Annahme wieder die Götter-Namen Jaqob und Joseph in zwei Namen erhalten, von deren Bewohnern diese Götter verehrt wurden und nach denen sie sich als Stämme benannten. Der Gott Jaqob und Israel wird auch Gen. 48, 24 genannt.

Die Frage vom Ursprung des Monotheismus.

Als ich an die Arbeit ging, das gegebene Versprechen, den Ursprung des Monotheismus darzulegen, nach besten Kräften zu erfüllen, merkte ich sogleich, dass ich eine Unbesonnenheit begangen hatte. Denn das angegebene Thema lässt sich wol heute noch nicht erledigen. Ich kann hier nur die Erfordernisse und Bedingungen zu einer Lösung der Aufgabe darlegen, welche mit der Frage vom Ursprunge des Monotheismus gestellt wird. Damit wird zugleich der wahre Sinn der Frage dargelegt werden, und hierin liegt bei Aufgaben dieser Art, die sich doch niemals vollständig lösen lassen, der beste Gewinn.

1. Zuerst bemerke ich: verachtet nur Philosophie, Metaphysik; die Folge wird nur sein, dass ihr schlecht philosophiert. Verachtet die Schule; es wird sich bald zeigen, wie ihr dem faden Dilettantismus verfällt. Denn so lange man einen gegebenen Stoff lediglich beobachtet, kann man sich im Denken auf die Mutter-Logik verlassen; sowie aber die Reflexion sich über den Stoff erhebt, tritt die philosophische Aufgabe ein, welche ebenso gewiss eine gründliche Schulung erfordert, wie eine astronomische Aufgabe ohne mathematische Uebung nicht zu lösen ist. So verhält es sich aber entschieden bei unserer Frage, und bei allen Fragen nach dem Ursprunge. Das Werden lässt sich nicht von den überlieferten Tatsachen ablesen; es muss erforscht werden, indem man sich gleichzeitig sowol in die gegebenen Einzelheiten vertieft, als über

dieselben in hohe, umfassende Allgemeinheiten, Gesetze und Regelmäßigkeiten des Geschehens, erhebt.

2. Gilt nun das metaphysische Axiom: „aus nichts wird nichts“, so steht auch der andere Satz fest: kein A kann aus Nicht-A entstehen, welcher Satz aber sogleich durch den anderen ergänzt wird: jedes A entsteht aus einem bestimmt (positiv) modifizirten Nicht-A, d. h. jedes Etwas erhebt sich aus einem bestimmten Anderen. Das Menschengeschlecht z. B. kann nicht aus einer (bekannten) Affenart entstanden sein, aber wohl aus einer bestimmt modifizirten Tierart, die wir nicht kennen, sei es, dass sie ganz und gar verschwunden ist (wie wahrscheinlich ist), oder dass sie nicht mehr unter den Verhältnissen lebt, welche die Entstehung des Menschen ermöglichten. Dies auf unsere Frage angewandt: der Monotheismus kann nicht schlechthin aus Polytheismus entstanden sein, aber muss sich notwendig aus einem gewissen, bestimmt modifizirten Polytheismus erhoben haben. Dem Monotheismus der Israeliten ist also ein Polytheismus vorangegangen, aber entweder ein bestimmt gearteter oder ein von gewissen günstigen Umständen begleiteter oder beides. Wird dies nicht beachtet, so gerät man in die Antinomie, dass man entweder den Monotheismus als schon gegeben voraussetzt, dessen Ursprung man erst sucht (wie es Renan und Stade ergeht), oder dass man denselben für unerklärlich hält, weil man ihn nicht nahe genug mit seiner Gebärmutter in Verbindung sieht.

3. Ganz ohne Rücksicht darauf, wie man sich das Verhältnis zwischen Körper und Geist denken mag, ob beide gleich selbständige oder eins vom anderen wesenhaft abhängig, wenigstens eins durch das andere in seinen Funktionen oder Erscheinungen bedingt ist — wie immer man sich entscheiden mag: fest steht, dass die geistigen Erscheinungen von den materiellen sehr verschieden sind; die Ursache dieser Verschiedenheit liegt in der Eigenschaft der Bewusstheit, welche den ersteren innewohnt, den letzteren abgeht. Dürfte sich hieraus auch ein Unterschied für die Erkenntnis des materiellen und des geistigen Werdens ergeben? Das wird bis auf einen gewissen Punkt nicht zu leugnen sein; dieser Punkt der Gleichheit aber wird gerade im Wesen unserer Erkenntnis liegen,

d. h. nicht der springende Punkt (das *punctum saliens*) wird sich unserem Auge entziehen, aber die den Sprung (den Ursprung) bewirkende Kraft. Zum Beispiel!

Der Chemiker stellt uns dar, wie Wasser wird; er lässt dasselbe vor unseren Augen entstehen. Wir sahen zuerst, dass kein Wasser da war, und wir sehen jetzt, dass solches da ist. So hat man uns das Werden des Wassers gezeigt.

Hat man dies wirklich geleistet? oder fehlt noch etwas?

Entschieden gezeigt ist, dass aus Wasserstoff und Sauerstoff unter bestimmten Umständen in bestimmtem Maße der Elemente ein bestimmtes Quantum Wasser entsteht. Warum und wie sich aber die chemische Verbindung jener Elemente vollzieht, und warum gerade nur in solchem Verhältnis und zu solchem Erfolge: das ist nicht gezeigt; und namentlich bleibt die Eigenschaft des Wassers aus den Eigenschaften der dasselbe herstellenden Elemente unerklärt. Was aber ist denn Wasser, und was ist Wasser- und Sauerstoff, wenn wir von deren Eigenschaften, d. h. Wirksamkeiten und Erscheinungsformen, absehen? Etwa mehr als ein Wort, ein Schall? Für unsere Erkenntnis nicht.

Nun hat allerdings ein vortrefflicher Forscher bemerkt, die eben vermisste Erkenntnis dürfte nur soviel bedeuten, als wolle man wissen, wie die Natur oder der liebe Gott das Kunststück zu Stande bringe, aus zwei verschiedenen Gasarten Wasser zu bereiten. Darauf werde man wol gern verzichten.

Wenn wir nun hierauf verzichten, was halten wir fest? und worin besteht unser Erkenntnisgewinn? — Darin, dass wir die Bedingungen des Werdens erkennen, hier, und in allen analogen Fällen. Dies genügt für die Erkenntnis der Natur vollständig, d. h. das Werden in der Natur ist so ursprünglich wie das Sein; das Sein selbst ist Werden. Wenn wir fragen: was ist Sauerstoff? was Wasserstoff? so ist die Antwort: ein Stoffelement, das mit bestimmten anderen Elementen und Verbänden von Elementen unter gewissen Bedingungen solche und solche Verbindungen eingeht und dadurch solche und solche so und so beschaffene Körper erzeugt. Was aber das Sein des Sauerstoffs an sich ist, und über-

haupt was oder wie Sein ist, fragen wir nicht, oder wir sagen eben: Sein ist Werden und Wirken.

Verhält es sich nun mit dem Werden im Reiche der geistigen Erscheinungen eben so? Wir fragen zwar nicht, was Seele, Geist, Bewusstsein ist; aber Bewusstsein ist doch eben an sich schon Klarheit. Selbst die Frage, was Sein überhaupt und dieses oder jenes oder unser Sein insbesondere ist, werfen wir doch nur auf, weil wir Bewusstsein haben. Also mag immerhin das Natur-Sein und alles Werden in der Natur uns dunkel bleiben; aber das Bewusstsein ist doch in sich hell und alles beleuchtend, wie das Licht, wenn auch zuweilen nur, um etwas als dem Lichte des Bewusstseins unzugänglich zu zeigen. Und wenn dem nun im Allgemeinen so ist, sollte nicht das Werden von Gedanken aus Gedanken, von Vorstellungen aus Vorstellungen dem Bewusstsein durchdringbar, also erkennbar sein? Vom Natur-Werden erkennen wir die Bedingungen, d. h. wir sagen schlechthin: es ist so. Wenn wir dagegen in logischer Folgerichtigkeit aus dem Ober- und Mittelsatz einen Schlussatz bilden, aus Gründen eine Folge ziehen, aus Absichten eine Handlung begreifen: so sollte man doch meinen, dass wir in solchen Fällen in das Innere des Werdens schauen.

Nun ist doch der Monotheismus ein Gedanke, der nur aus Gedanken entstanden sein kann: sollte dessen Ursprung nicht völlig klar werden können?

Nein; deswegen nicht, weil auch alle Schöpfungen des Bewusstseins sich unbewusst vollziehen, denen die Logik nachhinkt; denn diese kann nur eine Analysis der vorliegenden Gedanken geben, eine Synthese kann sie weder erweisen, noch in ihrem Ursprunge begreiflich machen. Mit der Psychologie aber, der Mechanik des Bewusstseins, würden wir, wenn wir sie uns so vollkommen ausgebildet denken, wie die heutige Chemie und Physik, von dem Werden genau soviel erfahren, wie wir mit diesen Naturdisciplinen vom natürlichen Werden erkennen — Bedingungen.

4. Ist nun der Ursprung des Monotheismus eine Aufgabe der Psychologie, gleichviel wie weit lösbar überhaupt oder heute: so tritt die nähere Bestimmung hinzu, dass hier nur die Völker- oder historische Psychologie gemeint sein kann, und zwar im eigent-

lichsten Sinne. Was ich meine, wird durch folgende Vergleichung klar werden. Man forscht nach dem Ursprung der Sprache. Heute wird der Sinn dieser Aufgabe dahin bestimmt, zu erkennen, wie in jedem Augenblicke einer Rede, eines Sprechens, Sprache aus dem Gemüte hervorbricht: man sucht die Bedingungen für das Sprechen. Dazu genügt die Lehre von der menschlichen Seelentätigkeit überhaupt. Will man aber begreifen, warum Jemand gerade in solcher Form gesprochen habe, z. B. in deutscher oder französischer Sprache dieses oder jenes Jahrhunderts u. s. w., so wird die Forschung historisch, sich zunächst auf einen Volksgeist erstreckend, schließlich auf das redende Individuum gerichtet. Aehnlich mag es sich mit Recht und Religion verhalten. Wie das Rechtsgefühl im Menschen entsteht, erforscht die allgemeine Psychologie; wie sich in einem Volke das Rechtsbewusstsein mit bestimmten Rechtsinstitutionen gebildet hat, ist eine Frage der historischen Psychologie; wie sich die Rechtsvorstellungen in Plato entwickelt haben, wäre eine Frage der individuellen Psychologie, die allemal auch historisch ist.

Wie verhält es sich nun mit der Frage vom Ursprung des Monotheismus? Der Monotheismus ist nicht erklärt durch das religiöse Bedürfnis des Menschen überhaupt, und ist auch kein Erzeugnis des israelitischen Volksgeistes, er ist nicht bloß eine spezielle historische Gestalt; sondern er ist eine Schöpfung des individuellen Geistes, eine Tat, die auch nicht mit einem Schlag vollzogen ist, an der mehrere Individuen in mehreren Geschlechtern gearbeitet haben, er ist ein Drama (eine Tat) mit mehreren Akten (Handlungen), allerdings rein geistiger Art, Akte des Bewusstseins. Die Schöpfer des Monotheismus sind unter den Propheten zu suchen.

5. Dass derjenige, der sich der Erforschung der Schöpfung des Monotheismus zuwendet, eine große Menge tatsächlicher Kenntnisse haben müsse, aus der Religions- wie aus der Völkergeschichte überhaupt: wäre eine ganz leere Phrase. Denn unbeachtet bliebe dabei, dass man außer den richtigen metaphysischen und psychologischen Voraussetzungen, auch mit dem rechten historischen Organ an die Tatsachen komme; man muss es der einzelnen

Notiz ansehen, welche Bedeutung dieselbe für unsere Untersuchung habe.

Wer da meint, der Monotheismus sei das ursprünglich Menschliche, wenigstens sei er urindogermanisch, oder er sei volksmäßig instinktiv bei demjenigen Volke, das eben den Instinkt dafür hat, oder er sei von den Israeliten, wenigstens von einem Stämme derselben, mit nach Palästina gebracht: der hat sich das Auge verdorben. Man spricht von Henotheismus, welcher aber eben sowol psychologisch undenkbar, als historisch nicht nachweisbar ist — ein Missbegriff. Die zufällige Namensgleichheit des indischen Dyaus mit dem griechischen Zeus beweist für Monotheismus gar nichts.

6. Ich habe schon ausgesprochen, dass das israelitische Volk zwar seit der Teilung des Reiches schon ein historisches Bewusstsein gehabt habe. Ueber seine wirkliche weltgeschichtliche Bedeutung aber ist es erst von seinen Propheten belehrt worden, und nicht vor der Zeit des Königs Ahab; erst mehr als ein halbes Jahrhundert, ja fast ein ganzes nach der Teilung beginnt die Wirksamkeit monotheistischer Propheten, um die Mitte des 9. Jahrhunderts ante Chr., und den ersten Anstoß dürfen wir wol dem Elias zuschreiben, dessen Name bedeutet: Gott ist Jahwe*). Es hat sich viel Sage an ihn geheftet; aber ihn gänzlich für ein Gebilde der Sage zu halten, dürfte doch untrüglich sein. Sein Name mag ihn begeistert haben.

7. Hiermit sind wir nun schon auf das Gebiet der historischen Kritik getreten. Hier sei schließlich nur kurz bemerkt: dass die sagenhafte Geschichtserzählung für den Historiker durchaus keinen Wert habe, darf man nicht sagen; aber der Historiker, der sich auf Sagen stützen will, muss eine sorgfältige Kenntnis der Mythen und der Sagen der Kulturvölker besitzen und sich einen feinen Takt in der Behandlung derselben erworben haben. Alle Geschichte, so hat mir einmal ein geistvoller Freund bemerkt, ist eine Spiegelung des Geschehenen in einem individuellen, oder einem Volksgeiste.

*) Denselben Sinn hat der Name eines nur wenig späteren Propheten Joel. Die Namen der beiden Söhne Samuel's (1. Sam. 8, 2) können nicht in Betracht kommen.

Das ist gewiss richtig. Daraus folgt für den kritischen Historiker die Aufgabe, ein überliefertes historisches Spiegelbild in seinem eigenen Geiste abzuspiegeln, aber so, dass außer jenem, und doch vermittelst jenes Bildes selbst, das Tatsächliche eine neue Spiegelung gewinnt. Die Geschichte Israel-Juda's hat sich zunächst teils in dem Geiste dieses Volkes, teils in dem der Propheten abgespiegelt; der Historiker hat das hebräische Spiegelbild doppelt in sich auszubilden, einmal unmittelbar so wie es sich darbietet; und dann, indem er die Einwirkung des Spiegels vermöge des Schliffs und der Strahlenbrechung auf das Bild berechnet, hat er letzteres so umzugestalten, wie es aus einem möglich farblosen und glatten Glase hervorleuchten würde.

Hiernach wird dem Leser die Schwierigkeit unserer Aufgabe klar geworden sein. Ich würde mich nicht anheischig machen, dieselbe so zu lösen, dass alle Bedenken schweigen und jeder kompetente Richter beistimmen müsste.

N a c h t r a g.

In neuester Zeit ist statt des Wortes „Henotheismus“ ein anderes beliebt worden „Monolatrie“. Letzteres ist insofern besser, als es die Ungültigkeit des Begriffs klarer zeigt, nämlich „die Verehrung oder Anbetung nur eines Götzen, während mehrere Götzen geglaubt werden“. Sollte wirklich ein Götzen-Diener den Mut gehabt haben, nur einem Götzen zu dienen, ohne Furcht, dass er damit den Zorn der anderen, vernachlässigten Götzen auf sich lade? Xenophon hat es büßen müssen, dass er nur dem Zeus basileus und nicht auch dem Zeus meilichios geopfert hatte. Allerdings war der Götzen-Diener schlau genug, um den Götzen, den er in dieser Stunde gerade anbetete, so anzureden, als wäre dieser der einzige; er schmeichelte ihm mit allen denkbaren Lobes-Erhebungen — heute Diesem, morgen Jenem.

Nun soll also Mose von den mehreren Götzen, welche die Keniter (Midjaniter) verehrt hatten, den einen, Jahwe, herausgegriffen haben, um ihn zum einzigen angebeteten der Israeliten zu machen! (d. h. eine weltgeschichtliche Tatsache auf eine Vermutung gründen, die sich auf eine ganz unzuverlässige Nachricht über

Mose's Schwiegervater stützt!) oder er soll den Götzen seines Feindes oder des Stammes Josef dem ganzen Volke anbefohlen haben! oder das Volk Israel habe schon vorher Jahwe als den Haupt-Götzen verehrt! Eins so unmöglich wie das andere. —

Gesetzt aber, eine dieser Hypothesen wäre richtig: wäre es denn leichter, aus der Monolatrie zum Monotheismus zu gelangen, als aus dem Polytheismus? Es handelt sich doch nicht um das Spiel mit der Mehrzahl und der Einzahl.

Wenn man nun aber, um der letzt erwähnten Schwierigkeit zu entgehen, den Propheten Amos, Hosea, Jesaja und Mikha noch Monolatrie zum Vorwurf macht, so beruht das doch wol auf entschiedenem Missverständnis. Lassen wir den erhabenen Jesaja noch bei Seite, dem nichts erhaben ist außer Jahwe; ist etwa der Gott des Amos, der (nach 9, 7) auch den Aethiopern, Philistern und Aramäern ihr Land geschenkt hat, so gut wie den Israeliten das ihre, ein Geschlechts- oder National-Gott?

Den Monotheismus aus dem Heidentum zu entwickeln ist schwer; und ist ersterer erkannt, so bedarf er einer ebenso schwierigen fortschreitenden Reinigung. So gewiss Jeremia's Gott sich von dem des Amos unterscheidet, so gewiss auch der des letzteren von dem des Elija. Und glaubt ihr heutigen Menschen denn, den absoluten Monotheismus zu haben? denjenigen, über welchen hinaus die Religion nicht gehen könne? Den Sinn mag das Wort Monolatrie erlangen, dass dasselbe jedem Menschen ein Stachel sei, sich zu fragen, ob sein monotheistischer Glaube nicht immer noch genug und zu viel der Monolatrie enthalte.

Wenn ich nun doch einen Punkt hervorheben darf, der für die Schöpfung des Monotheismus wirksam gewesen sein kann, so ist es folgender. Sehen wir Jahwe als einen Gott unter vielen israelitischen Göttern an, so müssen wir ihn nach vielen Aussprüchen der Bibel für einen Sturm- und Blitz-Gott halten. Für einen „Wetter-Gott“ oder Windgott hält ihn auch Wellhausen. Dieser verderbliche Gott (dessen Name vielleicht mit dem Worte נָזֵר oder נָזֵר Verderben wirklich in Verbindung steht oder leicht gedacht ward) ward, nehme ich an, als Sühngott und vorzugsweise heilig verehrt. Dieser Gott gefiel den Propheten, und um

so mehr, je mehr sie von dem unsittlichen Dienst der sonstigen semitischen Naturgötter zurückgestossen wurden*). — Der streng sittliche Sinn der Propheten war also der erste Punkt, der zum Monotheismus führte. Der zweite Punkt war der, dass man Jahwe als den gerechten in der Geschichte und dem Verkehr der Menschen erkannte. Nicht der Allmächtige, nicht der Schöpfer der Natur war der Ausgangspunkt, sondern der ethisch Heilige, die Natur Bewältigende, von derselben Unterschiedene. Von hier aus zum Einzigsten zu kommen, ist immer noch ein Sprung, der nur durch folgende Eigentümlichkeit der hebräischen Sprache ermöglicht scheint. Wenn der Grieche ὁ Θεός im Singular sagt, so bedeutet er damit die Allheit der Götter, wie auch wir sagen: der Mensch, und meinen die Menschen. Im Hebräischen aber bedeutet der Plural אלהים, Götter, das Abstractum die Gottheit, und also gar leicht eine Einheit und einen Einzelnen. Dies war dann eine ganz andere Einheit und Einzigkeit, als ein androgynes Unnatur-Wesen.

Vielleicht glaubte Mancher, der Ursprung des Islam könnte eine Analogie bieten zu unserer Frage. Wellhausen, dessen Arbeit „Reste arabischen Heidentumes“ die gründlichste ist, welche wir benutzen könnten, wäre doch der nächste dazu gewesen, jene Analogie vorzuführen. Er tut es nicht — sie ist nicht vorhanden; wie überhaupt, meine ich, das Leben des arabischen Beduinen dem Leben der israelitischen Bauern wenig Aufhellung gewährt. „Die Cultur hat dem Leben der beiden Völker allmählich eben doch einen sehr verschiedenen Stempel aufgedrückt“ (Wellhausen, a. a. O. S. 168).

Das. S. 184 sagt Wellhausen: „Wie die verschiedenen Götter zu bloßen Namen herabsinken, wird der gemeinsame Begriff lebendig: aus dem Verfall des Polytheismus geht Allah hervor“ — genau so wie, meine ich, ὁ Θεός aus Θεοί. Das ergibt keinen Monotheismus. „Bei den Hebräern hat der Volksgott die Fülle

* Wellhausen, Reste arabischen Heidentumes, S. 194 sagt: „Die Entwicklung einer hohen geistigen Kultur“ (wie ich sie für die Propheten annehme als eigentliche Zeugungskraft zum Monotheismus) „über dem Nichts, ohne alle materielle Kultur als Grundlage, ist für mich eine der anziehendsten Erscheinungen in der Weltgeschichte.“

der Göttlichkeit aufgesogen ohne sein Wesen als Volksgott und seinen dadurch bedingten historisch-realistischen Inhalt aufzugeben; Allah, kein Eigenname, hat einen viel abstracteren Charakter.“ Das letztere ist richtig; aber was hier von Jahwe gesagt ist, ist mir undenkbar.

Zur Negierung der Götzen vor dem alleinigen Allah ist Mohammed nicht aus der arabischen Religion gelangt, sondern nur durch Juden und Christen.

Die Sage von Simson.

Heidnische Reste im monotheistischen
Bewusstsein.

Welche Ansicht man auch über die Entwicklung des israelitischen Volkes, namentlich seines Monotheismus, haben kann: wir lassen zunächst jede dahingestellt sein; wir werden nicht von irgend einer als erwiesen ausgehen, sondern versuchen, ob sich uns nach der Betrachtung unseres Gegenstandes im Einzelnen ein Ergebnis auch für allgemeinere Fragen ergibt. Wir lassen auch den Wert der biblischen Bücher als Geschichtsquellen, den Zeitpunkt der Entstehung der einzelnen Bücher, sogar ihr relatives Alter, d. h. die frühere oder spätere Abfassung des einen vor oder nach dem andern, zunächst unbestimmt; denn über alles dies herrscht noch Streit, und wir wollen nicht auf irgend eine unbewiesene Annahme bauen, sondern sehen, wie viel wir zur Entscheidung der aufgeworfenen Fragen beitragen können. Ja selbst, ob und in wie fern wir berechtigt sind, die Erzählungen der Bibel von Simson als Sage aufzufassen, mag sich selbst erst aus der folgenden Untersuchung ergeben; und wenn wir diese Sagen mit Sagen anderer Völker vergleichen, und wenn sich dabei neben Unähnlichem auch Ähnliches herausstellen wird, so soll über die Ursache und Bedeutung dieser Ähnlichkeit zunächst noch gar nichts entschieden sein, sondern von neuem Untersuchung angestellt werden.

1. Das Abenteuer mit dem Löwen und das Rätsel. — Die Füchse.

Wir übergehen einstweilen die Erzählung von der Geburt Simson's, um erst nach Betrachtung seiner Taten auf dieselbe zu kommen, aus einem Grunde, der sich dann schon ergeben wird. Wir beginnen also mit Simson's erster Tat.

Es wird erzählt (Richter, Kap. 14), dass Simson, auf dem Wege zu seiner Braut von einem Löwen angefallen, diesen getötet habe. Als er desselben Weges zur Hochzeit gegangen sei, habe er das Aas des Löwen aufgesucht und darin einen Bienenschwarm und Honig gefunden. Dieses Begegnis habe ihm Veranlassung gegeben zu folgendem Rätsel, das er beim Hochzeitsgelage aufgibt: „Vom Esser kommt Essen und vom Starken (Wilden) kommt Süßes“. Durch Verrat der Braut wird das Rätsel gelöst: „Was ist süßer denn Honig, und was stärker denn der Löwe?“

Simson's Rätsel ist auch für uns heute noch immer eins, bis heute meines Wissens noch von Niemandem gelöst, von der Bibel selbst nicht; ja die Auflösung, welche diese gibt, ist noch rätselhafter als das Rätsel selbst, und auch das ist noch nicht bemerkt. Der Leser wolle nur die vorgebliche Lösung etwas näher ansehen. Lautete denn etwa die Aufgabe: Was ist das Süßeste, und was das Stärkste? Nein, vom wilden Fresser kommt süßer Fraß: wie das geschehe, war zu sagen — und ist noch heute zu sagen. Denn auch die Erzählung vom getöteten Löwen und dem darin gefundenen Honig kann die Lösung nicht enthalten, weil in ihr eine naturgeschichtliche Unmöglichkeit liegt. Bienen bauen sich nicht in Aas an; ihr Wachs und ihr Honig würde von der Verwesung mit ergriffen werden. Nicht in solcher Weise kann Honig aus dem Löwen kommen. Auch wäre ja Simson sehr töricht gewesen, ein Rätsel auf eine rein persönliche Begebenheit zu gründen, von der Niemand etwas wusste; solch ein Rätsel wäre absolut unlösbar gewesen, d. h. eine Ungeschicklichkeit, wie wir sie der ursprünglichen Erzählung nicht aufbürden dürfen. Wie verhält sich also die Sache?

Fest steht, dass unter den alten Hebräern ein Rätsel in Umlauf war, wie das mitgeteilte, welches Simson aufgegeben haben sollte. Eben so gewiss ist, dass die Lösung desselben in den alt hergebrauchten Worten ausgesprochen lag: was ist süßer denn Honig, was stärker denn der Löwe. Aber nicht nur uns heute ist diese Lösung eben so dunkel wie das Rätsel selbst; sondern sie war schon dem letzten Bearbeiter des Buches der Richter eben so unverständlich. Er versuchte also eine Lösung auf eigene Faust. Neben dem Rätsel war die Sage von der Tötung des Löwen gegeben. Nun schloss jener Mann: In dem Aase dieses Löwen muss Simson Honig gefunden haben; und was er falsch erschlossen hatte, das erzählte er als Tatsache, woraus sich die Lösung des Rätsels ergeben sollte. Wir aber müssen besser raten. Wenn es nun sicher ist, dass Simson den Honig nicht im Löwenaase gefunden hat, so geht doch andererseits aus der angegebenen Lösung wenigstens so viel hervor, dass unter dem starken Esser der Löwe, und unter dem süßen Essen der Honig zu verstehen sei; und wenn es der Sage genügte, nur dies als Lösung auszusprechen, so folgt daraus, dass zur Zeit, wo das Rätsel entstand, in dem Bewusstsein jedes Einzelnen, weil im gesammten Volksgeiste eine Beziehung zwischen Löwe und Honig mit solcher Bestimmtheit und Lebendigkeit lag, dass sie hervortrat, sobald nur Löwe und Honig zusammen genannt wurden, wie etwa bei uns, nur in anderer Beziehung, Bär und Honig. Es musste dies aber auch eine Beziehung sein, welche augenblicklich klar machte, wie Honig vom Löwen komme, und diese Beziehung zu finden ist nun eben unsere Aufgabe, wenn wir das Rätsel lösen wollen — ein mehr als drei Jahrtausende altes Rätsel, dessen Lösung schon seit etwa dritthalb tausend Jahren vergessen ist. Gibt es wol ein gleich interessantes Rätsel? Und in Folgendem die Lösung.

Wenn wir einmal wissen, dass der Esser des Rätsels der Löwe ist, so liegt es allerdings nahe, dabei an den von Simson getöteten Löwen zu denken; und der Bearbeiter des Buches der Richter würde den Honig nicht in das Aas desselben hineingedichtet haben, wenn er nicht die dunkle Erinnerung gehabt hätte, dass es sich um diesen getöteten Löwen handele. Für uns nun ist dieser Löwe

kein wirklicher, sondern ein mythologischer, d. h. ein Symbol. Wir kennen auch die Bedeutung dieses Symbols. Auch Herakles beginnt bekanntlich seine Arbeiten mit der Tötung des Löwen. Die Assyrer und Lyder, beide semitische Völker, verehrten einen Sonnengott, den sie Sandan, Sandon nannten. Auch dieser wird als Löwentreter gedacht und vielfach in Bildern mit dem Löwen ringend oder auf dem getöteten Löwen stehend dargestellt. Auf den Lykischen Monumenten findet sich der Löwe als Tier des Apollon, sowie auch in Patara (Welcker, griech. Götterlehre I. 478). Hierdurch wird klar, dass der Löwe bei den semitischen Völkern als Symbol der verzehrenden Sommerglut galt. Was hierzu veranlasste, war gewiss sowol die blonde Farbe, die Farbe des Feuers, als auch die Mähne, welche an Apollons goldene Locken erinnert, als auch die Kraft und Wut des starken Tieres. Das Haar stellt die brennenden Strahlen dar. Wir haben es also hier mit einem Zodiakalbilde des Löwen zu tun, in welchem sich die Sonne während der Hundstage befindet. Um diese Zeit herrscht am Himmel der Orion, der gewaltige Jäger, von dem später noch ein Wort zu sagen sein wird, und der Sirius, d. h. der Haarige in arabischer Benennung, und das bedeutet: der Strahlende.

„Simson-Herakles-Sandon tötet den Löwen“ heisst also: er ist die woltätige, rettende Macht, welche die Erde vor dem Brände des Sommers schützt. Simson ist der milde Aristäos, der die Insel Keos von dem Löwen rettet (Welcker das. 490), der Beschützer der Bienenzucht und des Honigbaues, welcher, wenn die Sonne im Löwen steht, am ergiebigsten ist. So kommt süße Speise vom starken Fresser.

Es ist allerdings möglich und wahrscheinlich, dass der Aberglaube bestanden hat, dass sich Bienen aus dem Aase des Löwen erzeugen, wie von andern Völkern geglaubt ward, dass sie im Aase des Ochsen entstehen (Studer, das Buch der Richter S. 320. Sachs, Beiträge zur Sprach- und Altertumsforschung II. S. 92). Indessen dieser Aberglaube muss seinen Grund haben und hat wohl schwerlich einen anderen als den mythologischen, den wir dargestellt haben. Was symbolisch galt, dass nämlich der Löwe Honig erzeuge, wurde als wirklich angenommen. Denn wir müssen auch

noch diesen Umstand betonen, dass es sich nach dem hebräischen Wortlauten nicht um solch ein äußerliches Herausnehmen des Honigs aus einem Löwengerippe handelt, sondern um ein Erzeugtwerden durch den Löwen.

Wenn wir uns aber das Gesagte klar machen wollen, so stoßen wir auf eine Schwierigkeit. Es ist denn doch die Sonne, welche die Sommerglut erzeugt; Apollo sendet die verderblichen Pfeilstrahlen. Wenn also der Sonnengott gegen die Sommerhitze kämpft, so kämpft er gegen sich; tötet er sie, so tötet er sich. — Allerdings! Der Phöniker und Assyrer und Lyder schrieb seinem Sonnengotte einen Selbstmord zu. Denn nur als Selbstmord begriff er es, dass die Sonne ihre Hitze mindere. Steht also, glaubte er, die Sonne im Sommer am höchsten, und singt ihr Strahl mit verzehrender Glut: so verbrennt sich der Gott selbst, stirbt aber nicht, sondern verjüngt sich nur, der Phönix, und erscheint als mildere Herbstsonne. Auch Herakles verbrennt sich, steigt aber in den Flammen zum Olymp.

Dies ist der Widerspruch in den heidnischen Göttern. Sie sind, als Naturkräfte, dem Menschen sowol heilsam, als auch schädlich. Um also wolzutun und zu retten, müssen sie gegen sich selbst wirken. Der Widerspruch wird abgestumpft, wenn jede der beiden Seiten der Naturkraft in einem besonderen Gotte personifizirt wird; oder wenn sie zwar nur in einer göttlichen Person gedacht wird, ihre zweiseitige Wirkungsweise aber, die woltätige und die unheilvolle, jede ein besonderes Symbol erhält. Das Symbol wird immer selbständiger, wird endlich selbst Gott; und während ursprünglich der Gott gegen sich selbst wirkte, sich selbst vernichtete, kämpft nun Symbol gegen Symbol, Gott gegen Gott, oder der Gott mit dem Symbol. So stellt der Löwe die feindliche Seite des Sonnengottes dar, und dieser selbst muss ihn töten, um nicht verbrannt zu werden.

Simson vereinigt auch beide Seiten in sich. Die hebräische Sage lässt ihn sogar auch von der unheilbringenden Seite aus wirken, aber gegen den Feind. Diesem ist er der versengende Sonnengott: das ist der Sinn der Sage von den Füchsen, welche Simson fängt und mit Fackeln, die er an ihre Schwänze bindet,

in die Felder der Philister schickt, wo sie alles verbrennen. Der Fuchs ist, wie der Löwe, ein Tier, das in der Sage den Sonnenbrand andeutete, durch seine Farbe und den haarigen Schwanz dazu ganz geeignet. In Rom wurde am Feste der Ceres eine Fuchshetze durch den Circus veranstaltet, wobei den Füchsen brennende Fackeln an den Schwanz gebunden wurden: „eine sinnbildliche Erinnerung an den Schaden, den die Felder vom Kornbrande, den man den Rothfuchs (*robigo*) nannte, zu befürchten hatten und in dieser verhängnisvollen Jahreszeit (im letzten Drittel des April) auf mehr als eine Weise beschwur. Es ist die Zeit des Hundsterns, wo man den Kornbrand am meisten zu fürchten hatte; folgt in dieser Zeit der heiße Sonnenbrand zu schnell auf den Reif oder den Tau der kühlen Nächte, so rast jenes Uebel wie ein brennender Fuchs durch die Fruchtfelder. Am 25. April wurden Robigalia begangen, wo man zu Mars mit der Robigo und zum Robigus mit der Flora um Schutz vor dem verheerenden Uebel flehte. Im Haine des Robigus wurden an diesem Tage junge Hunde von roter Farbe als Sühnopfer dargebracht“ (Preller, Römische Mythologie S. 437f.). Ovids Erzählung (Fast. IV. 679 ff.) von dem Fuchs, den man zur Strafe in Stroh und Heu wickelt, und der, nachdem dieses angezündet ist, in das Getreide läuft und es in Brand steckt, ist eine zur Begründung jener feierlichen Fuchshetze gebildete Sage, welcher aber, wenn auch in sagenhafter Entstellung, die ursprüngliche mythische Anschauung vom göttlichen das Getreide verbrennenden Feuer-Fuchs zu Grunde liegt.

Die bisher besprochenen Sagen von Simson scheinen mir den verglichenen orientalischen und occidentalischen so ähnlich, ihre Deutung so sicher, und ihr Sinn so wesentlich für den Charakter des Sonnengottes, dass ich meine: wir dürfen hier die Uebereinstimmung selbst von Nebenzügen nicht für zufällig halten. Die Bibel sagt, Simson habe den Löwen mit bloßen Händen getötet: „nichts war in seiner Hand“. Aber auch Herakles tötet den Nemeischen Löwen nicht mit seinen Pfeilen, sondern er erwürgt ihn mit den Armen. Auch dürfte dieser Zug nicht bedeutungslos sein. Wenn der griechische Mythos sagt, Herakles habe darum keine Waffe gebrauchen können, weil des Löwen Fell gegen jede unver-

letzlich war, so ist das bloß ein erdichtetes Motiv. Die Sache aber scheint mir die zu sein, dass die Waffen, welche der Sonnengott hat, ihm eben nur insofern zukommen, als sein Symbol der Löwe ist; sie bestehen eben nur in der Kraft und Wirksamkeit der Sonne. Nun soll diese selbst getötetet werden; das kann nicht mit den Waffen, die nur ihre Macht sind, geschehen. Mit seinen eigenen Armen muss der Gott die brennenden Strahlen einfangen; die Sonne umschlingend, muss er ihre Glut löschen, d. h. den Löwen erwürgen oder zerreißen.

Weniger klar, aber sicher nicht bedeutungslos ist folgender Zug. Die Philister rächen den durch Simson bewirkten Brand ihrer Felder und Wein- und Oelberge an Simson's Braut und ihrem Vater, welche beide sie verbrennen. Dies gibt Simson Veranlassung, seinen Feinden eine große Niederlage beizubringen. Nach solchem Siege aber flieht er und verbirgt sich in einer Höhle (Kap. 15, 8). Was bedeutet dieses durch die Sage völlig unmotivirt gelassene Benehmen Simson's? Was hat er überhaupt zu fürchten? und zumal nach solchem Siege? — Man erinnere sich aber, dass auch Apollo nach der Tötung des Drachen flieht; ebenso Indra nach der Tötung des Vretra, laut der indischen Sage in den Veden; dass auch der höchste semitische Gott El fliehen muss. Und so scheint denn in dem hervorgehobenen, allerdings von dem biblischen Erzähler nicht recht klar ausgedrückten, weil auch nicht begriffenen, Rückzuge Simsons jene mehrfach wiederkehrende Flucht des Sonnengottes nach dem Siege zu liegen. In den stürmischen Naturerscheinungen, in denen zwei Naturmächte einander zu bekämpfen scheinen, ahnte man die Gegenwart des guten Gottes; nach seinem Siege, wenn alles wieder ruhig geworden, scheint sich dieser zurückgezogen, entfernt zu haben.

Sehen wir aber bei dem zuletzt besprochenen Punkte die Sage schon sehr verdunkelt, so ist dies bei den folgenden Taten Simson's*) in noch höherem Grade der Fall; und wir kommen sogleich zu seinem Ende.

*) nämlich die Tat mit dem Eselskinnbacken und in Gaza und seine Liebschaften. Ueber diese siehe Zeitschr. II, S. 136 — 141.

2. Simson's Ende.

Dieses nun ist wieder völlig klar und deutet wieder auf den Sonnengott. Wenn das Haar das Symbol des Wachstums der Natur im Sommer ist, so ist eben das Abschneiden des Haares das Schwinden der Zeugungskraft der Natur im Winter. Zugleich wird Simson geblendet, wie Orion, und dies hat nur dieselbe Bedeutung: das Aufhören der Sonnenkraft; und abermals dasselbe bedeutet das Gebundenwerden, welches sich Simson und die anderen Sonnen-götter gefallen lassen müssen: die gebundene Kraft der Sonne im Winter.

Endlich aber erinnert auch Simson's Tod entschieden und klar an den phönischen Herakles als Sonnnengott, der im äußersten Westen, wo seine beiden Säulen als Ziel seiner Wanderschaft aufgestellt sind, im Winter-Solstitium stirbt. Auch Simson stirbt an den beiden Säulen, welche nun aber nicht mehr die beiden Weltsäulen sind, sondern nur in der Mitte eines grossen Festgebäudes stehen. Dem Fischgotte wurde ein Fest gefeiert: die Sonne steht im Zeichen des Wassermannes; der Sonnengott Simson stirbt.

3. Simson, der hebräische Sonnenheros = Herakles,
Melkart.

Die vorstehende Vergleichung und Deutung der Taten Simson's und der Weise seines Unterganges ergab ein so klares und entschiedenes Ergebnis, dass wir nicht umhin konnten die Frage: wer oder was war Simson ursprünglich? schon vorausgreifend zu beantworten. Wir fassen also jetzt nur zusammen und sagen: Simson war ursprünglich ein Sonnengott oder als dessen Vertreter ein Sonnenheros, die Sonne aufgefasst als Repräsentant der sowohl belebenden, heilsamen, als auch versengenden, zerstörenden Wärmekraft der Natur.

Hierauf führt nun auch schließlich der Name unseres Helden. Denn Simson oder genauer *šimšōn* ist klare Ableitung von dem hebräischen Worte für Sonne*). Wie von *dāg* Fisch

*) Die Ableitung von *šaman* ist unmöglich, die von *šamam* gesucht. Wenn man übrigens, wie dies wol bei Bertheau (das Buch der Richter S. 169)

dāg-ōn *), der Fischgott der Philister, gebildet ist, wie sehr ähnlich *nēhušt-ān* der eherne Schlangengott, den erst der fromme König Chiskijahu wegschaffte, benannt ist: so auch Schimsch-on, der Sonnenheros.

Dieser Sonnengott galt dann ferner als die woltätige Macht, welche die dem Menschen und dem Leben überhaupt schädlichen Kräfte und Einflüsse vernichtet, d. h. als streitbarer Held, Heros, welcher die Erde umwandert von Osten bis zum äußersten Westen, überall kampfbereit die Erde von den typhonischen Geschöpfen, der Hydra u. s. w. befreidend, auch Schirmherr und König der Stadt, Geleiter der Auswanderer und Schützer der Colonien — kurz als Herakles.

Diese Bedeutung des Herakles-Melkart bei den Phönikern ist in Simson sehr zusammengeschrumpft. Die Hebräer sandten eben keine Colonien bis an den Atlas, die übernatürlichen Ungeheuer wurden zu einem natürlichen Löwen, und nur gegen die Philister schirmte Simson's Stärke. Ferner geht auch aus der obigen Vergleichung hervor, nicht nur dass, sondern auch in wie fern es richtig ist, zu sagen: Simson ist der hebräische Herkules. Näm-

der Fall ist, nur darum die einfache Ableitung von *šemeš* nicht gelten lassen wollte, „weil die lange Erzählung von Simson durchaus keine Beziehung auf einen Namen solcher Bedeutung (nämlich „der Sonnige“, der Sonnenheld) darbietet“: so stellt sich für uns jetzt die Sache ganz anders; und wenn man diese uns klar gewordene Beziehung nicht erkannt hat, so spricht Bertheau ebenfalls die Ursache hiervon aus, indem er sagt, dass man „einen Namen dieser Art im hebräischen Altertum zu finden überall nicht erwarte“. — In Arabien gab es einen Gott Schams (Wellhausen, Reste arab. Heidentumes, S. 55 f.) — In neuester Zeit hat man bei den Ausgrabungen von Sendschirli in Klein-Asien einen Gott der Chettiter Namens *schemesch* gefunden. Dieses Volk der Chetiter, wenn es nicht geradezu semitisch war, stand unter Einflüssen der semitischen Cultur, namentlich der Assyrer.

*) Dass Dagon wirklich Fischgestalt hatte, was Movers läugnet, geht doch wol aus 1 Sam. 5, 4 sicher hervor (vergl. Stark, Gaza S. 249). Dass ferner der hebräische Schriftsteller nur darum *dāgōn* geschrieben habe, weil das hebräische *dāgān*, Getraide, phönisch *dagon* gesprochen worden sei, wäre eine diplomatische Genauigkeit, wie wir sie bei ihm schwerlich voraussetzen dürfen. Auch kann ein Wort wie „Getraide“, *dāgān*, wol nicht Eigenname sein. Bildung von Eigennamen von Menschen und Orten durch die Endung *ōn* ist überaus häufig und bedarf keiner weiteren Beispiele.

lich der Eine wie der Andere ist der streitbare Sonnengott. Hieraus ist aber zugleich auch klar, dass wir Simson nicht weniger mit Perseus und Bellerophon, mit Indra und Siegfried zusammenstellen können, kurz mit allen mythologischen Wesen und sagenhaften Helden, welche auf Sonne, Licht und vorzüglich Wärme deuten, wie Orion, Sirius, Aristäos, Kronos. Es gibt in der Mythologie, wie in der Sprache, Synonyma, z. B. Apollo und Helios, Herakles und Perseus; ja beide letztere sind mit Apollo synonym. Wie nun ferner zwei Wörter aus verschiedenen Sprachen mit gleicher Bedeutung, dennoch fast immer nicht ganz dieselbe Vorstellung bezeichnen, sondern von einander ein wenig verschieden sind, wie Synonyma: so sind auch mythologische Wesen und Namen bei zwei Völkern, zumal bei so sehr von einander verschiedenen, wie Hebräer und Griechen, überhaupt Semiten und Indogermanen, wol in keinem Falle vollkommen identisch, sondern gewiss immer nur synonym. So dürfen wir uns denn einerseits nicht darauf capricieren, Simson dem Herakles so ähnlich wie möglich zu machen; es ist z. B. nicht der mindeste Grund vorhanden, Simson zwölf Taten zuzuschreiben, um so weniger als diese Zahl selbst für Herakles aus späterer Zeit stammt und einen zu engen Rahmen bildet. Andererseits aber zwingt auch nichts, in der Vergleichung Simson's bei Herkules stehen zu bleiben. — Doch nun müssen wir uns seine Geburt und die Stellung, welche ihm die biblische Erzählung anweist, näher ansehen.

4. Simson's Geburt und Nasirat.

Die Geburt ist allemal das Letzte, was die Sage ihrem Helden andichtet, nachdem sie mit seinem Wesen und Leben schon fertig ist: wie der Schriftsteller die Vorrede erst nach Vollendung des Buches schreibt. Dieser Vergleich ist hier um so treffender, als die Erzählung (Richt. Kap. 13) von der Erscheinung des Engels, welcher den lange Zeit kinderlosen Eltern Simson's die Geburt eines Gott zu weihenden Sohnes im Voraus verkündet, nicht Erzeugnis der Volksdichtung ist, sondern Product des Schriftstellers.

Man kann diese Einleitung in die Geschichte Simson's nach zwei Seiten hin vergleichen: mit der Geburt Samuel's (1 Sam. 1)

und mit dem Gesetze über das Nasirat (4 Mos. 6). Hierbei treten manche Unterschiede hervor. Auf Samuel wird von dem biblischen Erzähler das Wort Nasiräer (*näzîr*) gar nicht angewandt. Hieraus folgt aber nicht, dass zur Zeit des Verfassers des Buches Samuel dieses Wort noch nicht üblich gewesen wäre, sondern nur, dass es in der Bedeutung, welche es damals hatte, auf Samuel, wie man ihn sich dachte, nicht recht passend schien. Samuel wurde ein „Gott Geliehener“ genannt. In Folge dessen lebte er in der Stiftshütte um den hohen Priester und Richter Eli; er trug ein Priestergewand und, was als vorzüglich auszeichnend hervorgehoben wird, ein Scheermesser kam nicht auf sein Haupt. Letzteres gilt auch von Simson. Der Ausdruck „Gott Geliehener“ aber war wohl kein technisches Wort, keine feste Benennung, sondern nur eine etymologische Deutung des Namens Samuel. Das Leben in der Stiftshütte und das Priestergewand gehörte sicherlich nicht zum Nasirat, so wenig wie zur Prophetie, stimmt auch nicht zur weiteren Erzählung von Samuel's Leben und ist nur spätere Dichtung.

Die Erzählung von Samuel's Weihung ist durchaus einfach, sich lediglich in menschlichen Verhältnissen und Gefühlen bewegend, religiös von tiefster Innigkeit. Die wegen Kinderlosigkeit schwer betrübte, gekränkte Gattin bittet Gott um einen Sohn und gelobt, wenn er ihr einen solchen gebe, ihn Gott zu weihen für alle seine Lebenstage. In reinem Drange echter Frömmigkeit erfüllt sie nach Gewährung ihrer Bitte ein freies Gelübde, von keinem Gesetze gedrängt. Diese Erzählung ist älter als die von Simson, der nicht in Folge eines Gelübdes, sondern eines göttlichen Befehls zum Nasir wird.

Zuerst findet sich der Ausdruck Nasir beim Propheten Amos (2, 11. 12), welcher denselben mit den Propheten zusammenstellt, aber nicht das Haar, sondern nur das Verbot des Weines erwähnt. Hieraus folgt aber nicht, dass zu Amos' Zeiten der Nasir das Haar geschoren habe. Simson's Eltern erhalten den Befehl, ihren Sohn zu weihen; er soll ein Nasir sein von Mutterleibe an bis zu seinem Tode. Zum Verbot, das Haar zu scheeren und Wein zu trinken, tritt aber noch das der unreinen Speise hinzu: das ist das Spätere.

— Am spätesten, aber auch am strengsten, am meisten entwickelt ist das niedergeschriebene Gesetz; denn zu den genannten Verboten tritt noch das der Verunreinigung an Leichen. Dagegen weiß es nichts von einem lebenslänglichen Nasir, der wie Samuel alle seine Tage im Tempel vor Gott lebt; denn nach der späteren Anschauung, welche das Gesetz vertritt, lebt nur der Priester, der Sohn Ahron's, im Tempel. Dieser ist nun der eigentliche Geweihte; Wein ist ihm nicht durchaus, aber am Tage des Dienstes verboten (3. Mos. 10, 9). Unreine Speise aber brauchte das Gesetz dem Nasir nicht mehr ausdrücklich zu untersagen, da sie schon jedem Israeliten verboten ist; aber es wird dem Nasir untersagt, sich auch nur durch Berührung von Leichnamen zu verunreinigen, und wär's Vater und Mutter, Bruder oder Schwester.

So erkennen wir drei oder vier Stadien in der Entwicklung des Nasirats bei den Israeliten, dargestellt 1) durch die Stelle im Propheten Amos, 2) durch die Erzählung der Geburt Samuel's, 3) durch die von der Geburt Simson's, endlich 4) durch das Gesetz. Bis zu Amos' Zeiten gab es Nasire, d. h., wie sich aus ihrer Zusammenstellung mit den Propheten ergibt, Leute, welche durch einen freien Entschluss ihr Leben Gott und der Befestigung der Religion im Volke geweiht haben und sich als Symbol dessen den Genuss des Weines versagen und das Haar nicht scheeren. Viele Propheten mochten wol im Nasirat leben, weil ihnen solche Lebensweise dem Verkehr mit Gott angemessen schien. Zur Zeit der Abfassung der Erzählung von der Geburt Samuel's schien die Enthaltsamkeit des Nasir als etwas an sich Verdienstliches zu gelten, das Gott mit seiner besonderen Gnade belohne, daher man auf den Gedanken kam, dass Samuel, ein Mann, dem die Tradition außerordentliche Größe geliehen hatte, nicht erst im herangereiften Alter Nasir geworden, sondern es schon von der Geburt an gewesen sei, obwol ihn die Tradition nicht so benannt, sondern nur als Propheten und Richter dargestellt hatte. Das Nasirat von Geburt an sollte ihn solcher Größe würdig gemacht haben. Zur Zeit, als der Erzähler der Geburt Simson's lebte, war dieser Gedanke wol schon so fest, dass man sich die besondere Begnadigung eines Menschen durch Gott nur mit dem Nasirat verbunden denken

konnte, welches Gott als Bedingung seiner Gnade schon von Geburt an fordert. Das Nasirat, das bei Amos im Wesentlichen eine eigentümliche Weise, für die Religion und Sittlichkeit des Volkes zu wirken, gewesen war, sank durch die angegebene Wandlung zu einer subjectiven Lebensweise herab, die, wie man meinte, Gott besonders wohgefällig sein sollte. Dann konnte sie aber jeder nicht nur in jedem Augenblicke ergreifen, sondern konnte sie auch bloß für längere oder kürzere Zeit festhalten; und so bestimmt das Gesetz das Verhalten dessen, der das Gelübde tut, eine gewisse Zeit lang als Nasir zu leben.

Wie aber verhält sich der Urheber dieser Erzählung von der Geburt Simson's zu den darauf folgenden Volkssagen? oder was wissen diese von Simson's Nasirat? Wenig, um nicht zu sagen: gar nichts; der Widerspruch ist nicht zu verwischen, und scheint selbst vom Erzähler der Geburt bemerkt. Dieser erst hatte Simson einen Nasir genannt. Wenn schon dessen Mutter in der Schwangerschaft Enthaltsamkeit üben sollte, so verstand es sich doch wol von selbst, dass Simson, als Nasir, auch selbst sein Leben in gleicher Enthaltsamkeit verbringen sollte. Die Sagen berichten aber das Gegenteil: das hat der Erzähler bemerkt. Da also der Vater Simson's ausdrücklich betete, der Engel, der seiner Frau erschienen war und ihr das Verhalten vorgeschrieben hatte, möchte auch ihm erscheinen und sagen, wie es mit dem Sohne gehalten werden sollte: da gab der Engel hierauf gar keine Antwort, sondern wiederholte nur die Vorschrift für die Mutter. Der Erzähler wagte also nicht, dem Simson eine Entzagung vorschreiben zu lassen, welche er in den Sagen nicht geübt hatte.

Einen Zug des Nasir hat jedoch schon die Sage gekannt: das ungeschorene Haar. Die Sage weiß ganz bestimmt, dass Simson's Haar der Sitz seiner Kraft ist; aber sie versteht dasselbe nicht als bloßes ideales Zeichen der göttlichen Weihe, sondern als realen Quell der Kraft. Daher denn auch in der Sage Simson, nachdem er seine Haare verscherzt und dadurch seine Kraft verloren hat, dieselbe wiedergewinnt, sobald sein Haar wieder zu wachsen angefangen hat. Der Verlust des Haares ist also der Sage nicht Symbol des Abfalls von Gott, und die darauf folgende Schwäche

nicht durch die Verlassenheit von Gott verursacht; sondern das Haar ist selbst die Stärke, und es scheeren heißt, diese abschneiden, wie wir schon oben gesehen haben.

Wenigstens hat es eine Zeit in Israel gegeben, wo Haar und kräftige Lebensfülle ein Gedanke war: das war die heidnische Zeit. Nachdem das Volk den wahren Gott kennen gelernt hatte, musste die alte Sage umgedeutet werden. Nun galt das unverletzte Haar als Weihung seines Trägers im Dienste Jahwe's. Die Umbildung aber ist, wie gezeigt worden, nicht ganz gelungen. Dass mit dem Haar auch wieder die Kraft Simson's anwuchs, ist der stehengebliebene heidnische Zug.

5. Allgemeiner Charakter Simson's, des hebräischen Heros.

Schon aus der Bestimmtheit und Klarheit, mit der sich nach obigem Simson als heidnisch-mythischer Heros fassen und deuten lässt, muss das Recht und die Sicherheit solcher Deutung hervorgehen. Das Recht zur mythischen Auffassung der Taten Simson's lässt sich aber noch durch eine andere Betrachtung erweisen. Dass nämlich gerade die Erzählung von Simson durch und durch Sage ist, geht schon aus der Weise, wie Simson in Vergleich zu den anderen Richtern erscheint, klar und sicher genug hervor. Alle übrigen Richter, Barak, Gid'on, Jiphtach, kämpfen an der Spitze einer größeren oder kleineren, aber dann auserlesenen Mannschaft: Simson tritt überall nur allein auf, und allein schlägt er Hunderte und Tausende, und das obenein ohne Waffen. Haben auch die anderen Richter göttliche Erscheinungen, durch welche sie zum Wirken, zur Befreiung ihres Volkes aufgefordert werden, so wirken sie doch mit durchaus menschlichen Kräften und Mitteln in menschlicher Weise: Simson handelt mit übernatürlicher Kraft, er ist ganz und gar ein Wunder. Trotzdem ist Simson's Auftreten nicht bloß ohne eigentlichen Erfolg, sondern, was viel bedeutungsvoller und zwar übler ist, ohne Bewusstsein eines Zweckes, ohne Plan und Gedanke. Er sucht sich Frauen und Dirnen — Simson, der Jahwe geweihte Nasir! — unter seinen und seines

Volkes Feinden*); neckt diese, reizt sie, schadet ihnen, tötet ihrer Viele; aber nirgends zeigt sich in ihm das Bewusstsein einer Aufgabe, die er zum Besten seines Vaterlandes, dessen Feinden gegenüber, zu erfüllen habe. Ihn beseelt nicht die Idee Jahwe's, ihn treibt nicht Drang nach Befreiung vom schmählichsten Juche; ihn bewegt nur Sinnenlust und launenhafter Uebermut. Simson ist durchaus unsittlich. Er ist eben ein alter heidnischer Gott, und also unsittlich, wie alle Götzen. Denn diese sind nichts als personifizierte Kräfte und Ereignisse in der Natur. Nun ist die Natur, als solche, gleichgültig gegen das Wesen der Sittlichkeit und also zwar nicht sittlich, aber doch auch nicht unsittlich. Die mechanische Naturkraft aber als Person gedacht, in die Beziehungen des sittlichen Lebens versetzt, kann nur als absolut unsittlich erscheinen. Und so tut es auch das ganze Heidentum, das griechische nicht ausgenommen**).

Fehlt nun Simson einerseits alles, was einen geschichtlichen Helden macht, so ist er dagegen andererseits, vom ästhetischen Standpunkte aus, eine ganz vorzügliche und in der hebräischen Litteratur einzige Erscheinung. Es ist in der Tat bewundernswert, mit welchem Tact, welchem sicheren und feinen Schönheitsgefühl der riesenkräftige, herkulische Simson in der hebräischen Sage gehalten ist. In seiner Erscheinung ist durchaus nichts Ungeschlachtes, Plumpes, wovon selbst der griechische Herakles nicht frei ist. Herakles, obwol als Gott verehrt, muss es sich gefallen lassen, wegen seiner Fressgier verspottet und verlacht zu werden; er ist eine viel benutzte, feststehende Figur in der griechischen

*) Dass dies auf Jahwe's Veranlassung geschehen sei, hat der pragmatisierende Schriftsteller in die Sage hineingedichtet.

**) Man sieht aus Obigem, dass ich fern bin von dem Urteile, welches in neuerer Zeit bei Philosophen und Philologen über die heidnischen Religionen verbreitet ist. Ich schließe mich wesentlich dem Urteil des naiven Gemüts an, welches im Heidentum immer Wahn und Aberglauben sah. Hieraus folgt aber nicht, dass die Heiden absolut unsittlich gewesen wären; sie haben ihre eigene Sittlichkeit in die an sich nur die Natur darstellenden Götter hineingelegt. Die nordischen Germanen haben in der Edda sogar die Unsittlichkeit ihrer Götter und Göttinnen erkannt und aus derselben den Untergang der Welt begriffen.

Komik und Zielscheibe des allgemeinen Witzes. Simson ganz im Gegenteil ist selbst der Witzling und Spötter, der seinen Feinden zum Schaden noch den verlachenden Scherz fügt. Eine natürliche Heiterkeit umgibt ihn, und noch in der Todestunde, beim selbst bereiteten Untergange, behält er seinen Humor, der hier sarkastisch wird.

Wir haben jetzt noch zwei Betrachtungen allgemeinerer Art anzustellen, welche den vorausgegangenen einzelnen erst ihre rechte Bedeutung und damit ihren festen Grund geben sollen. Zuerst nämlich haben wir zu fragen: was bedeutet die oben nachgewiesene Uebereinstimmung der hebräischen Sage mit den Sagen anderer Völker? was ist aus derselben zu schließen? und die Antwort hierauf gibt uns eben auch den Grund der Uebereinstimmung selbst an. Dann aber ist der allgemeine Boden für die Entwicklung der Sage von Simson in dem hebräischen Volksbewusstsein, der Zusammenhang der Sage mit dem Fortschritt des religiösen Lebens im Laufe der Jahrhunderte näher zu erörtern.

6. Die Verwandtschaft der verglichenen Sagen.

Wir haben in unseren obigen Vergleichungen zunächst eine Verwandtschaft Simson's mit den semitischen Sonnengöttern nachgewiesen. Da die Hebräer selbst Semiten sind und unter semitischen Völkern wohnen, so könnte schon deswegen kaum ein Zweifel darüber obwalten, dass die Aehnlichkeit der Sage von Simson mit denen vom semitischen Sonnengotte auf ursprünglicher Identität beruht. Andererseits aber kommt hinzu, dass sich doch auch wieder in der hebräischen Gestaltung Eigentümlichkeit genug zeigt, um den Gedanken einer bloßen Entlehnung von den anderen semitischen Völkern abzuweisen. Simson ist weder ganz der tyrische Melkart, noch auch der assyrische und kleinasiatische Sandon, sondern eine eigentümliche Gestaltung der auch jenen beiden zu Grunde liegenden Anschauung. Es ist auch völlig undenkbar, dass von fremden Völkern gehörte Mythen und Sagen den Stoff für die Erzählungen von einem Nationalhelden wie Simson liefern könnten. Kennten wir die semitischen Mythen und

Sagen vollständiger, so würde wahrscheinlich kein Zug an Simson übrig bleiben, der nicht einer mythischen Anschauung der Semiten entspräche; aber jeder würde eigentlich hebräisch modifiziert sein. In Ermangelung solcher Kenntnis mussten wir zur Vergleichung mit griechischen und römischen Sagen vorschreiten. Wie sind nun die hier gefundenen Aehnlichkeiten aufzufassen?

Abstract genommen sind drei Fälle als möglich annehmbar. Es kann erstlich Entlehnung stattgefunden haben, und wenn dies, so würde man wol ohne weiteres zu der Annahme geneigt sein, dass die Griechen von den Phönikern oder den semitischen Culturen Klein-Asiens entlehnt haben. Es könnte zweitens eine ursprüngliche Gleichheit gewisser mythischer Vorstellungen bei Semiten und Indogermanen obwalten, sei es in Folge ursprünglicher geschichtlicher Einheit, oder sei es, dass beide Stämme unabhängig von einander auf dieselbe Anschauung geraten wären; und so wäre drittens beides zugleich denkbar, Entlehnung und Einheit, indem die Griechen einen aus ihrer Erinnerung verloren gegangenen Zug durch Entlehnung wieder gewonnen, oder neben einem einheimischen einen gleichbedeutenden Zug aus der Fremde entlehnt hätten. Welche von diesen Möglichkeiten Wirklichkeit ist, darf nicht auf einmal in Bezug auf Herakles überhaupt entschieden werden; sondern, selbst nachdem für diesen Heros an sich ein Ergebnis feststeht, ist für jede seiner Taten die obige Frage neu aufzunehmen.

Was nun zuerst die ganze Gestalt des Herakles betrifft, so glaube ich, sind wir heute schon so weit, um die Ansicht, dass die Griechen den ganzen Herakles von den Phönikern entlehnt hätten, kurzweg als Torheit zu verwerfen. Dieser Heros zeigt so entschieden den Charakter des indogermanischen Sonnengottes und Sonnenhelden und erscheint dabei auch in so specifisch griechischer Form, dass kein Zweifel darüber obwalten kann: wir haben in ihm die eigentlich griechische Ausprägung eines alten gemeinsam indogermanischen Besitztums.

Diese Ursprünglichkeit des Herakles schließt aber nicht aus, dass die Griechen, indem sie einen semitischen Gott kennen lernten, in welchem sie ihren Herakles zu sehen meinten, Taten

dieses fremden Gottes für den eigenen Heros beanspruchten. Dies war ein durchaus natürlicher Hergang, ein ganz unmittelbarer Process im Bewusstsein, wie er in jedem von uns sich ereignen kann. Es erzähle uns jemand von einer Person, die wir zu kennen meinen, weil wir eine Person gleiches Namens und Standes in demselben Wohnorte kennen, so werden wir unmittelbar, was jener erzählt, dem von uns Gekannten zuschreiben. So konnten, mussten die Griechen semitische Sagen von Sonnenhelden unbewusst ihrem Herakles aneignen.

Demnach scheint es mir unzweifelhaft, dass die Griechen die Tötung des Löwen von dem semitischen Gotte entlehnt haben. Denn einerseits ist der Löwe ein bei allen semitischen Völkern wiederkehrendes mythisches Symbol, während er andererseits in der indogermanischen Mythologie kaum irgendwo als ursprünglich vorkommen dürfte. In den Ursitzen des indogermanischen Stammes hat es schwerlich Löwen gegeben. Auch erscheint Herakles erst seit dem 7. Jahrh. mit dem Löwenfell. Seine ursprüngliche Waffe ist Pfeil und Bogen, die Waffe des Apollo.

Wir berühren hier einen charakteristischen Unterschied zwischen dem semitischen und dem indogermanischen Sonnengotte. Wenn jener einen Löwen, so tötet dieser einen Drachen. Der Löwe ist Symbol der Sonnenglut, der Drache ist ursprünglich Symbol des Winters, des Regens, des Nebels, der sumpfigen Dünste. Der semitische Gott hat sich vorzüglich gegen den Sonnenbrand zu wenden, der indogermanische gegen Wolken. In Indien freilich kämpft Indra auch gegen den „Trockner, die Dürre“ (*kuśna*); dies ist aber gewiss erst eine verhältnismäßig spätere, eigentlich indische Entwicklung. Andererseits aber fehlt, wie sich weiter unten ergeben wird, den Semiten auch der Wolkendrache nicht. Der angedeutete Unterschied beruht also nur darauf, dass hier der eine, dort der andere der beiden Züge an Verbreitung und Wichtigkeit überwiegend ist; dort der eine, hier der andere Zug reicher entwickelt ist.

Hieran schließt sich ein anderer Zug, dass der semitische Sonnengott mehr die zeugende Wärme und die verbrennende Glut darstellt, der indogermanische mehr das erhellende Licht und

das Feuer, welches freilich auch, verbunden mit dem Regen, als Fruchtbarkeit schaffend gedacht wird. Und so scheinen auch die beiden Stämme überhaupt sich so zu unterscheiden, dass vergleichsweise im Semiten mehr Wärme, im Indogermanen mehr Licht ist; daher ist jener leidenschaftlicher, dieser sanguinischer. Doch dies auszuführen ist hier nicht der Ort.

Was den Fuchsbrand betrifft, so dürfte wol auch hier eine Entlehnung vorliegen. Dieser Zug tritt meines Wissens von allen indogermanischen Völkern nur bei den Latinern etwas mehr hervor; aber auch hier eigentlich nur im Spiel, schon abgeschwächt in der Sage, kaum im Cultus; denn hier sehen wir den roten Hund, der aber dieselbe Bedeutung hat und ebenfalls semitisch ist. Der Fuchs mag sich wiederfinden im taumessischen Fuchs (Preller, Griech. Mythol. II. 97); und dieser gehört nach Böötien, wo überhaupt phönikischer Einfluss sichtbar ist.

7. Die Entwicklung der Mythen bei den Israeliten im Zusammenhange mit der des Monotheismus.

Es steht uns fest, dass die mythische Anschauungsweise eine bestimmte Stufe in der Entwicklung des geistigen Lebens der Völker bezeichnet. Der Inhalt, der in der Mythe angeschaut wird, ist sehr mannichfach und keineswegs an den Polytheismus gebunden. Ohne der Würde des Monotheismus zu nahe zu treten, muss man sagen, dass nicht bloß die Genesis, sondern auch der erzählende Teil der folgenden Bücher Mose's, Josua's und der Richter und Einzelnes in allen anderen Büchern des alten und des neuen Testaments mythisch ist. Die Urgeschichte in den zehn ersten Kapiteln der Genesis, erhaben über die Kosmogonien und Theogonien aller anderen Völker, enthält eben erhabenere Mythen.

Diese israelitischen Mythen aber, wie sie jetzt vorliegen, durchaus nach monotheistischem Principe gestaltet, sind zum größten Teile in dieser Gestalt nicht ursprünglich, sondern aus polytheistischen Mythen umgewandelt. Ein ursprüngliches, in seiner Grundlage natürlich semitisches, Heidentum bei den Hebräern könnte durch unsere Darlegung Simson's schon für be-

wiesen gelten, mag aber noch durch folgende Betrachtungen gesichert werden.

A priori, d. h. durch Erwägungen allgemeiner Art mich berechtigt glaubend, rechne ich auf das Zugeständnis, dass der Begriff der Offenbarung in dem Sinne, als ob in einem bestimmten Zeitpunkte durch eine besondere göttliche Veranstaltung der Monotheismus einem ganzen Volke gelehrt und sogleich im schroffsten, vollsten, entwickeltesten Gegensatze zu allen heidnischen Vorstellungen überliefert wäre, wissenschaftlich unhaltbar ist, indem er sich weder mit der Psychologie, noch mit der Geschichte verträgt. Dies führt dann sogleich und notwendig zu der Annahme, dass die Israeliten allmählich aus dem ihnen angeerbten semitischen Heidentum herausgetreten und zu immer reinerem Monotheismus übergegangen sind.

Lässt sich nun historisch beim semitischen Stämme kein Monotheismus als ursprünglich nachweisen, so lässt sich vielmehr umgekehrt selbst in den monotheistischen Schriftwerken der Israeliten ein aus dem höheren Altertume noch in dieselben hineinreichender mythischer Polytheismus nachweisen. Dieser hat nämlich, wie natürlich, der Sprache ein so entschiedenes Gepräge aufgedrückt, dass er noch in mannigfachen Anschauungen und Redewendungen der Propheten und heiligen Dichter wieder zu erkennen ist.

Ich will hier vom Buche Hiob ausgehen. Wann dieses wundervolle Gedicht verfasst ist, können wir hier auf sich beruhen lassen. Heute wird es Niemanden geben, der es vor Salomo setzen zu dürfen meinte; und Schlottmann's Ansicht, nach der es zu Ende der salomonischen Zeit oder unter Salomo's Nachfolger entstanden wäre, dürfte nur wenige Anhänger zählen. In diesem Gedichte aber finden sich viele Personificationen, die zwar meist auf einer lebendigen poetischen Anschauung beruhen, reine Dichtersprache sind, die aber oft' auch entschieden mythische Personen verraten. Obwohl nämlich unzweifelhaft der Verf. Monotheist, Jahwist war, so steht ihm doch in seiner Welt-Anschauung das Heidentum noch sehr nahe. Dies zeigt sich gerade da, wo er die Allmacht Jahwe's schildern will; denn hier verfällt er zuweilen in Ausdrücke, welche

die Kraft Indra's und Zeus' oder Apollon's darzustellen scheinen. So z. B. 26, 11—13: „die Pfeiler des Himmels wanken, entsetzen sich vor seinem Dräuen. Durch seine Kraft schwichtigt er das Meer, durch seine Einsicht zerschmettert er *Rāhab*. Durch seinen Hauch wird der Himmel heiter, es durchbohrt seine Hand den flüchtigen Drachen“. Will man diese Worte im Sinne des Dichters auffassen, so meine ich, müsse man sehr zart unterscheiden. Unser Dichter scheint mir in der Mitte zu stehen zwischen dem rein heidnischen Standpunkte eines vedischen Sängers und dem prophetischen, und allerdings dem letzteren näher als dem ersten; aber doch so, dass der Mythos für ihn halb noch als solcher gilt und nicht als bloß dichterisches Bild. Ich muss dies noch weiter ausführen.

Die Ansicht Ewald's, dass Rahab ursprünglich Name Aegypten's gewesen und dann mythologische Benennung eines Seeungeheuers geworden sei, stellt die Sache auf den Kopf und braucht nicht widerlegt zu werden, zumal dies auch schon geschehen ist (von J. Olshausen in Hirzel's *Hiob* S. 60, Anm.). Rahab, etymologisch: der Tobende, Trotzige, ist ursprünglich Beiname und Bezeichnung des Gewitter-Drachen. Im Gewitter glaubte man Jahwe kämpfend gegen ein des Himmels Licht und die Sonne zu verschlingen drohendes Ungeheuer. Diesen bekannten Indra-Mythos würde ich schon bloß auf obige Verse gestützt dem semitischen Stämme zusprechen und also als einen den Semiten mit den Indogermanen gemeinsamen, uralten Zug mythischer Natur-Anschauung ansehen, auch wenn wir nicht so glücklich wären, wie wir es doch durch Tuch's und Osiander's Forschungen sind, denselben Mythos bei den Arabern und Edomiten wiederzufinden, bei denen eine göttliche Gestalt *Quzaḥ*, ein Wolken-Gott, Pfeile von seinem Bogen schießt. Hier ist zugleich klar, dass der Bogen der Regenbogen, der Pfeil der Blitz ist (s. Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Ges. 1849, S. 200f., Wellhausen, arab. Heident. S. 77. 170f. 175). Zu der Annahme, dass das Gewitter-Ungetüm an den Himmel gefesselt sei, sehe ich keine Veranlassung. Dagegen glaube ich aus Jes. 27, 1 entnehmen zu dürfen, dass man sich den semitischen Gewitter-Drachen (hebr. *liwyātān*, *nāxāš*, sanskr.

Vrtra, Aha) in dreifacher Gestalt dachte: zusammengerollt (*զզալլատօն*) d. i. die Wolke; fliehend (*բարիչ*) d. i. der Blitz, oder der Drache als vor dem Blitz fliehend; endlich als *tannin* (sich dehnend, gestreckt) d. i. als herabströmender Regen. Mit dem Herabströmen des Regens wird eben das himmlische Meer zum irdischen, und der Tannin wurde vom Himmel ins Meer versetzt. Als Meer-Schlange heißt er Rahab, der Tobende.

Hiervon wusste Jesaja nichts mehr, und kein Prophet und kein Psalm versteht diese mythische Anschauung noch; jene Namen mythischer Wesen waren ihnen unvermerkt zu Namen feindlicher Völker, zunächst wol zu Bezeichnungen berühmter großer Tiere in den Ländern jener Völker geworden. So bedeutet Rahab Psalm 87, 4 unstreitig Aegypten; und Ez. 29, 3 und 32, 2 zeigen klar den angegebenen Uebergang, indem Pharao, d. i. Aegypten, an letzterer Stelle mit dem Tannin, d. h. dem Krokodil verglichen, an ersterer geradezu als solches angeredet wird. Der Tannin, Rahab, das himmlische Ungeheuer, wurde also zum Meer-Ungetüm überhaupt, dann speciell zum Krokodil, endlich Aegypten. Ebenso heißt es Ps. 78, 31: schilt das Tier des Schilfs“, d. h. das Krokodil, d. h. Aegypten.

Mit diesem Herabziehen mythischer Wesen in die irdische Welt steht aber überhaupt die Umgestaltung mythischer Handlungen am Himmel in irdische Geschichte in Zusammenhang; und es fehlt nicht an Stellen, in denen noch das Schwanken zwischen mythischer und sagenhaft-geschichtlicher Bedeutung oder das Versinken jener in diese sichtbar wird. So heißt es Ps. 89, 10. 11: „Du beherrschest des Meeres Stolz (Erhebung); wenn es seine Wogen erhebt, besänftigst du sie. Du trittst nieder wie einen Erschlagenen Rahab, mit dem Arm deiner Macht zerstreuest du deine Feinde. Dein ist der Himmel, dein auch die Erde“ u.s.w. Hier steht dem Rahab im vorangehenden Gliede *ge'ut* Erhebung, Stolz, Trotz, parallel, im folgenden Gliede aber „deine Feinde“. Die Gesamtanschauung ist auf die Natur gerichtet: aus ihr heraus gab sich die altheidnische Vorstellung Rahab; diese aber hatte schon geschichtliche Bedeutung gewonnen und erzeugt so im folgenden Gliede geschichtliche Beziehung.

Dies tritt aber noch schöner und in einer Weise, die uns die Entstehung der Sagen-Geschichte gewissermaßen offen legt, in folgenden Stellen hervor: Ps. 74, 12ff. „Aber Gott mein König — von Urbeginn wirkt er Rettung im Lande. Du spaltest mit deiner Macht das Meer, zerschmetterst die Köpfe der Drachen (Tannin) über dem Wasser. Du zerschlägst die Köpfe des Ungeheuers (Liwyatan), gibst es zum Fraße den Wüstentieren. Du spaltest (d. h. lässtest hervorströmen) Quell und Bach, du trocknest mächtige Ströme. Dir der Tag, dir auch die Nacht, du hast eingesetzt Licht und Sonne. Du stellst alle Grenzen der Erde; Sommer und Winter — du bildest sie.“ Wir haben hier wieder Naturschilderung, und zwar in mythischer Anschauungsweise. Gott spaltet die Wolke (den Felsen) mit dem Blitze und, eben damit tötet er den oberen Drachen über dem Wasser. So strömen aus den Wolken-Felsen die Regen-Bäche. Aus dieser mythischen Tat, die sich ewig wiederholt in jedem Gewitter, war aber zunächst eine einmalige Tat in der Urzeit (miqqedem) geworden und war dann weiter zur Spaltung des Meeres beim Auszuge aus Aegypten umgewandelt. Diese glaubt der Sänger zu schildern, der wahrscheinlich jene sechs Verse aus einem alten Gedicht entlehnt hat. Er besingt also den Durchzug Israel's durch das Meer und die Wüste mit Worten, welche den semitischen Gewitter-Mythus schildern sollten, und so sehen wir eben, wie dieser in jenen überging. Was diesem Wandel von Seiten der Sprache förderlich entgegenkam, ist der Umstand, dass in den angeführten Versen das Verbum eben so wol im Präteritum als im Präsens gedacht werden kann; also „du spaltest“ und auch „du spaltetest“ u. s. w. und dass qedem sowol die Vergangenheit, das Altertum, als auch die Urzeit der Schöpfung bedeutet.

Ganz eben so erging es dem Propheten (Jes. 59, 9. 10): „Auf, auf, zeuch Stärke an, Arm Jahwe's, auf, wie in den Tagen des Anfangs (qedem), der Geschlechter der Urzeit (*zōlāmîm*): Bist du es nicht, der Rahab fällt (oder fällte), der Tannin durchbohrt (erlegte)? Bist du es nicht, der das Meer austrocknete, die Wasser des großen Abgrundes, der die Tiefen des Meeres zum Wege machte, dass durchzögen die Erlösten?“ Auch hier ist klar, wie

das Bewusstsein des Propheten unvermerkt aus der Mythe in die Sage oder, wenn man will, Geschichte übergegangen ist.

Aus diesen Stellen geht also dies hervor, dass die Umgestaltung der Sage zur Geschichte schon so fest in den Geistern haftete, dass, wenn sie mit Naturschilderungen begannen und dabei nach den stereotypen Ausdrücken mit ursprünglich mythischer Bedeutung griffen, sie unwillkürlich in die geschichtliche Anschauung gezogen wurden. Dies ist bei dem Dichter Hiob's noch nicht der Fall; er bleibt innerhalb der mythischen Naturbetrachtung. Und so lebendig sind diese mythischen Bilder noch in ihm, dass sie wol noch etwas mehr für ihn waren als bloße Sache der gestaltenden Phantasie. Die Pfeiler des Himmels sind bei ihm nicht die Berge als solche, sind nicht bloß Poesie, sondern enthalten noch ein volltonendes Echo der die Himmel tragenden Säulen des Herkules (*baṣal kūn*, vergl. Movers I, 292). Die Sterne und Sternbilder sind für ihn noch wirklich lebende Wesen. Rahab kann bei ihm nicht Aegypten bedeuten, sondern ist wirklich noch die Meerschlange. Auch in anderen Stellen der Propheten und Psalmen schreitet Jahwe über das Wolken-Wasser, und dieses wird Hab. 3, 15 (in welchem Kapitel überhaupt viel mythologische Anklänge sind) geradezu Meer (*yām* auch Hiob 36, 30) genannt; aber nur der Dichter Hiob's kann noch von „den Höhen des Meeres“, welche mythologisch die Wolken sind, reden*); schon Amos, einer der ersten Propheten (4, 13), setzt dafür die Höhen der Erde. Jes. 14, 14 werden freilich auch „die Burgen der Wolken“ genannt, entschieden ein mythischer Ausdruck; aber der Prophet scheint sich dort absichtlich in die heidnischen Vorstellungen versetzt zu haben; denn er lässt den Heiden sprechen.

*) Nachtrag. Auch Ps. 33, 7 muss man zwiefach verstehen. Den ursprünglichen Sinn gibt die LXX „er hält wie in einem Schlauch die Meeres-Wasser“ (d. h. in der Wolke den Regen). Dem späteren Dichter ist dieser Satz eine nicht mehr verstandene Reminiscenz; er denkt an den Durchgang durchs rote Meer. Statt נָסַע lese man נָסַע, wie die LXX vielleicht gelesen hat. Das erfordert der parallele Versteil; denn die „Speicher“ sind ebenfalls die Wolken. — So ist auch Ps. 29, 7 zu übersetzen: „er hauet heraus (aus dem Felsen, d. h. Wolke) Feuer-Flamme“.

Amos (5, 8) nennt die Sternbilder: den Orion und die Pleiaden; aber er weiß nur kurzweg, dass Jahwe sie „gemacht“ hat; der Dichter Hiob's (38, 31) spricht von ihren Banden. Aus der Rede, die er Jahwe in den Mund legt, möchte man schließen, dass er die mythischen Taten als Taten bei der Schöpfung ansah. So nimmt er eben, wie wir schon bemerkten, die mittlere Stellung ein zwischen dem reinen Mythos als solchem und dessen Uebergang in die sagenhafte Geschichte. Er richtet seinen Blick überhaupt nicht auf Geschichte und die Offenbarung Gottes in der Geschichte: in seinem Sinne steht Gott nur als weiser Schöpfer und Erhalter der Natur, und innerhalb dieser Natur liegt auch der Mensch, d. h. der Einzelne, den Gott eben so geschaffen hat, und dessen Geschick er in Weisheit und Güte bestimmt. Hiob's Dichter hat nicht den weltumfassenden Blick des Propheten.

Steht er also dem Heidentum mit seiner Mythologie noch näher als die Propheten, hat sein Geist noch nicht die Weite und Größe des prophetischen Geistes, so kann er doch immerhin noch ihr Zeitgenosse sein, der nur in einem abgeschlossenen Kreise lebte, so zu sagen einsitzige Bildung hatte. Es hat aber auch seine ganze Redeweise einen sinnlicheren, materialistischeren Charakter, wie sich in auffallender und anziehender Weise aus der Vergleichung gewisser Ausdrücke und gewisser Stellen ergibt, die denselben Gedanken ausdrücken. Der Orion ist im Hiob wirklich noch der gefesselte Riese (*Kesil* der Starke, nicht der Tor); Jesaja (13, 10) aber bildet von demselben Worte den Plural, die *kesilim*, die hell glänzenden Sterne. Nun hat das Wort aufgehört Nomen proprium zu sein, was es im Hiob noch ist, gerade wie hier Tannin ein Eigenname ist, der später ganz allgemein ein grosses Seetier (z. B. in der oben S. 57 angeführten Psalm-Stelle 74, 12) bedeutet und also den Plural zulässt. Ferner vergleiche man Jes. 19, 13. 14: „Betört sind die Fürsten *sō'an's*, es täuschen sich die Fürsten *Nōf's*, und irre führen Aegypten die Häupter seiner Stämme. Jahwe geußt in ihre Brust einen Geist der Verkehrtheit, dass sie Aegypten irre führen in all seinem Tun, wie ein Trunkener in seinem Gespei“. Dagegen Hiob 12, 24: „(Gott) nimmt weg das Herz der Häupter des Volkes und führt sie irre

in wegloser Oede; sie tappen im Dunkeln ohne Licht und er lässt sie irren wie Trunkene". Hier steht nicht wie bei Jesajah das abstracte Geist (*rū'ā*), Verkehrtheit, sondern das concrete Herz (*lēb*), und auch das Irre-Gehen wird sinnlicher vorgeführt*).

Indem wir so bei den Hebräern, und überhaupt bei den Semiten, den Gewitter-Mythos in ähnlicher Gestalt wie bei den Indogermanen derartig kennen gelernt haben, dass er ihre Naturanschauung und Sprache in unvertilgbarer Weise durchdrang: so hat hiermit nicht bloß die Berechtigung, die Erzählung von Simson als Mythos aufzufassen, mächtigen Zuwachs gewonnen, sondern wir dürfen jetzt wol auch mythologische Combinationen und Deutungen wagen, die im Einzelnen wenig Sicherheit haben und bloß als Vermutungen gelten können, deren allgemeiner mythischer Charakter aber fast gewiss wird. So kann uns die Bibel zu einer reichen Quelle für die Kenntnis der semitischen Mythologie werden. Indem ich die vielen Anklänge in den heiligen Schriften an die semitische Mythologie, welche Movers zum Teil zur Gewissheit gebracht hat, nur überhaupt in Erinnerung bringe, will ich hier einige Erzählungen hervorheben, die mit dem oben schon besprochenen Gewitter-Mythos im Zusammenhang zu stehen scheinen.

Ich habe schon einmal (Zeitschrift f. Völkerpsychol. II, 28) darauf hingewiesen, dass mit dem Leben Mose's Mythen von einem Sonnengotte verknüpft sind, und zwar sind sie alle derartig, dass sie weit verbreiteten indogermanischen Mythen vom Sonnengotte oder einem Sonnen-Heros entsprechen. Gleich nach der Geburt wird Moses in einer Kiste auf das Wasser gesetzt: gleiches Schicksal haben fast sämtliche Sonnenhelden; so z. B. Perseus, und

*) Aus Obigem folgt, dass ich geneigt wäre, den Dichter Hiob's in frühe Zeit zu setzen; ich finde aber gar keine Veranlassung, ihn älter als Amos sein zu lassen: ja er könnte noch in die Zeiten des Jesaja hinein gelebt haben. — Ich muss noch bemerken, dass Schlottmann (das Buch Hiob verdeutscht und erläutert) ähnliche Vorstellungen wie die eben von mir vorgetragenen ausgesprochen hat (S. 69 — 105, namentlich 101 ff.), nur unter völlig verschiedenen principiellen Voraussetzungen. Zu den Stellen aus Hiob, welche er S. 109 mit entsprechenden Stellen aus Amos zusammenstellt, füge man noch: Amos 5, 8 und 9, 6 „dem Wässer des (Wolken-) Meeres rufen“; Hiob 38, 34 „zur Wolke die Stimme erheben“.

Helden der germanischen Sage. Wie Moses einen brennenden Busch sieht, der nicht verbrennt, so stand der Hain der Feronia (s. Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 30) in Flammen, ohne zu verbrennen; wie er, schlägt Dionysos Quellen von Wein und Wasser aus dem Felsen (Preller, 1, 438. Kuhn S. 24. 243). Wenn Moses (2 Mos. 15, 25) ein Holz in bitteres Wasser wirft und dadurch versüßt, so wird das kaum etwas anderes sein als die Quirlung des Amrita, Soma, Nektar, des göttlichen Meth. Moses tötet keinen Drachen, aber einen Aegypter und flieht dann, wie alle Sonnengötter (oben S. 41), und wie Apollo, Herakles, Siegfried wird er auch dienstbar. So wird denn auch wol das Meer, über das Moses seine Hand mit dem Stabe ausstreckt, das er spaltet, so dass die Wasser zu beiden Seiten wie Mauern stehen, und das er durchzieht, ursprünglich das Wolkenmeer gewesen sein (s. oben S. 57 f.), und ich wäre wahrlich wenig geneigt, die irdische Stelle und die Bedingungen anzusuchen, wo und unter welchen jener Durchzug stattgefunden haben könnte. Einen ganz ähnlichen Zug bietet die deutsche Sage (Schwartz, Ursprung der Mythol. S. 251). Die Wolke als Meer, Fels und Mauer ist eine häufig wiederkehrende mythische Anschauungsweise. Moses speist die Israeliten mit Wachteln. Durch eine Wachtel erweckt Iolaos den gestorbenen Melkart vom Tode. Die Wachtel scheint aber auch zu Apollon und Diana in enger Beziehung gestanden zu haben; denn *ἀρτογία* ist ein alter Name von Delos, der apollinischen Insel; auch die Amme jenes Götterpaars heißt so und die Diana selbst. Moses lässt mit dem Tau das wie Honig süße Manna regnen, was wieder an den Nektar und Göttermeth erinnert.

So sehen wir fast sämtliche Taten Mose's entsprechend denen der Sonnengötter. Wir haben hier nicht bloß ähnliche mythische Züge, sondern diese gehören hier wie dort in einen und denselben Kreis.

Wie die Bücher Mose's so zeigt auch das Buch der Richter altes Gut aus heidnischer Zeit, und zwar in Aehnlichkeit mit indogermanischen Mythen. So ist Schamgar (Richt. 3, 31), der sechshundert Philister mit einem Rinderstachel schlägt, nur eine andere Gestalt des Simson. Sein Name aber weist auf den Sonnen-

gott; denn er bedeutet, wie mir scheint: der in der Höhe Kreisende. Dass Baraq Blitz bedeutet, wird man schon beachten dürfen, wenn auch Barcas ein karthagischer Name ist. Neben Baraq steht die Debora, die Biene. Wenn aber der Regen und Tau für Honig gilt, so ist auch die Biene die Regenwolke. Es tritt in diesem Zusammenhange noch ein dritter Name auf, Jael (*Yael*), die Bergziege, die ebenfalls Symbol der Wolke ist. Die Melissai (Bienen) und die Ziege Amalthea vertreten auch bei den Griechen einander. Endlich die Weise wie Sisra fällt, durch Hammer und Nagel, erinnert an den Blitzgott. — Die Weise wie David den Goliath erlegt, erinnert an Thor's Kampf mit Hrungnir, dem er seinen Hammer in die Stirn warf.

Der Kern dieser mannichfachen Uebereinstimmungen dürfte in der Tat auf eine ursprüngliche Identität der mythischen Anschauung der erst später von einander getrennten Semiten und Indogermanen zurückzuführen sein. Das Feuer und, an dasselbe sich schließend, die Sonne, und dann weiter das Gewitter mochten wol bei beiden Stämmen, noch als sie gemeinsam lebten, zur Bildung derselben Mythen geführt haben. Erst die Trennung der beiden Stämme bewirkte auch eine verschiedene Entwicklung dieses gemeinsamen Keimes, die aber in manchen Punkten übereinstimmend erfolgte, wie ganz natürlich war*).

8. Analogie mit dem alt-heidnischen Elemente im Volksbewusstsein der neueren Zeit.

Geht nun aus vorstehender geschichtlicher Untersuchung hervor, dass die ältesten Hebräer Heiden waren, und dass heidnisch-mythologische Elemente selbst noch in unserer Bibel vorliegen, so wollen wir uns zunächst, um uns die Tatsache in ihrer Erscheinung klarer zu machen, an das ganz analoge Verhältnis unserer Gegenwart zum alten deutschen Heidentum erinnern.

Die Deutschen hatten ursprünglich ihre Götter, ihren Cultus, ihre Mythen und Sagen, kurz ihren heidnischen Glauben. Seit

* Nachtrag. Nur merkwürdig, dass die Sprachen beider Stämme so wenig übereinstimmen.

länger als einem Jahrtausend aber sind sämtliche deutsche Stämme Christen. Dennoch lebt heute noch Heidnisches unter ihnen aller Orten und in den mannichfältigsten Formen; ja es ist so sehr mit Christlichem verschmolzen, dass es vielleicht kaum vertilgbar ist. Wir heben hier nur Weniges hervor. Die altdeutschen Götter leben noch in den Namen der Wochentage, und selbst der Mittwoch ist noch dem Wuotan oder Wodan oder Gudan geweiht, nicht bloß in England (Wednesday), sondern auch in Westphalen, wo man ihn Godenstag nennt. Man gründete Kirchen und Klöster an Orten, welche heidnische Heiligtümer waren; man legte die christlichen Feste auf heidnische Feiertage, und so hat sich selbst der heidnische Name Ostern für das höchste christliche Fest erhalten. Am meisten ist Heidnisches bewahrt in den Volkssagen der Gebirge und des Plattlandes, in Volkssitten, Gebräuchen, Spielen, Aberglauben, was alles man in neuester Zeit in besonderen Büchern und in Zeitschriften gesammelt hat. Namentlich sind Kuhn's Sammlungen in Norddeutschland und in Westfalen von wissenschaftlichem Werte. Freilich sind die Götter zu Teufeln und Unholden, die Götterinnen zu Nachtfrauen und Hexen geworden. — Aber auch die geistliche Sage, die christliche Legende, ist oft ganz und gar heidnisch: es sind Taten und Begegnisse der Götter und Heroen, welche den Heiligen und dem Christ selbst zugeschrieben werden, wie z. B. die Tötung des Drachen, von der alle indogermanischen Völker erzählen, dem heiligen Georg; das Amt des Gottes Thor, des Verfolgers und Bändigers der Riesen, wird bei den christlichen Norwegern vom heiligen Olaf versehen. Christus und St. Peter wandern in menschlicher Gestalt unerkannt umher, Tugenden zu belohnen, Laster zu bestrafen, wie vorher die heidnischen Götter taten. Auf Maria besonders wurde eine Menge lieblicher und anmutiger Züge gehäuft, die im Heidentum Freyja, Holda, Bertha bezeichneten. Eine große Zahl von Blumen, Kräutern und Insekten, deren ältere Namen auf Freyja und Venus gehen, werden nach Maria benannt, z. B. Frauenhaar, Mariengras, capillus Veneris; und die schneesendende Holda wird zur Maria: *notre dame aux neiges, Maria ad nives.* Kurz „bald erscheinen christlicher Stoff in heidnischer Form, bald in christlicher Form heidnischer Stoff

verkleidet“, wie Jacob Grimm sagt, in dessen deutscher Mythologie der Leser Ausführliches findet über diese Mischung altheidnischer und christlicher Vorstellungen und Ansichten im Geiste „des einfachen, der Mythe bedürftigen Volkes“.

Nicht anders als bei den Deutschen kann es bei den Hebräern gewesen sein. Wir wissen, dass nicht weniger als die Zeit von Moses bis Esra, also ein Jahrtausend der mannichfältigsten Kämpfe der Anstrengung größter intellectueller und sittlicher Kräfte nötig war, um den Glauben an den einzigen Gott zu entwickeln und zum gemeinen und dauernden Volkseigentum zu machen, der Idee Jahwe's alle Kreise des Bewusstseins anzueignen.

Will man aber den Unterschied hervorheben, dass dem Deutschen der Monotheismus von außen her gebracht ward, während er unter den Israeliten entstand, so musste wol dieser Umstand für die Aufbewahrung des Heidnischen bei den letzteren noch günstiger gewesen sein. Während dort das ausgebildete Christentum mit vollem Bewusstsein dem Heidentum entgegentrat, entwickelte sich hier der Monotheismus allmählich nach allen seinen notwendigen Folgen, sich allmählich über sich selbst bewusst werdend, wie über den Gegensatz, in dem er zu allen Seiten des heidnischen Glaubens, Cultus und Lebens stand. Die Deutschen wussten, dass ihre Vorfahren Heiden waren; sie strebten danach, mit der heidnischen Vergangenheit möglichst vollständig zu brechen; und dennoch behielten sie, bewusst und unbewusst, so viel Heidnisches, dass die Blüte des altdeutschen Volksgesanges, die Nibelungen, sich um die uralte Mythe bewegte. Im Bewusstsein der Israeliten blieb der Gegensatz zwischen der heidnischen und der neuen Zeit gar nicht fest, eben weil der Uebergang allmählich vollzogen ward. Nur vereinzelt zeigt sich eine Erinnerung an das alte Heidentum, welches in die Urzeit zurückversetzt ward. So weit das Volk seine Geschichte zurückzuführen wusste, also bis auf den vermeintlichen Ahnherrn Abraham, setzte man auch den Glauben an Jahwe zurück, ja noch weiter, bis auf Adam. Der einzige wahre Gott Jahwe galt bald als der ursprünglich allein Angebetete, von dem die Menschheit abfiel, indem sie ihm mit Bewusstheit trotzte. Nur Abraham gab sich ihm hin, und darum

erwählte sich Jahwe dessen Nachkommen zu seinem Volke. Und so dachte sich der Israelit den Glauben an Jahwe als uranfänglichen, unveräußerlichen Besitz seines Volkes, der nur vorübergehend geschwächt, nie wirklich verloren war. Auch den anderen Völkern, meinte er, konnte das Bewusstsein von Jahwe nie fehlen; denn sie beteten falsche, nichtige Götter an, aus Torheit und Bosheit; und der Israelit setzte voraus, dass auch die anderen Völker wissen müssten, was er weiß. Wenn nun schon der Christ des Mittelalters, obwohl er wusste, dass seine Ahnen Heiden waren, diese dennoch oft wie Christen auftreten ließ, weil er das Heidentum nicht mehr kannte und sich die Vergangenheit aus seiner Gegenwart vorstellen musste: um wie viel mehr konnte sich der monotheistische Israelit seine Vergangenheit, in der er kein Heidentum anerkannte, im jahwistischen Lichte vergegenwärtigen. Unbewusst gestaltete sich ihm seine ganze Geschichte um. Die heidnischen Mythen, an denen doch etwas sein musste, weil man sie sonst nicht erzählen könnte, wurden umgestaltet zu irdischen Begebenheiten, mit geschichtlichen Tatsachen innigst verschmolzen; was die heidnischen Götter getan haben sollten, wurde Jahwe selbst oder einem seiner menschlichen Diener zugeschrieben. Die altsemitischen Götter des Hebräers, wenn er sie nicht gänzlich vergessen hatte, wurden zu Menschen der Urzeit, gewaltigen Helden, Patriarchen. Ich kann mich auf Ewald und Bunsen dafür berufen, dass alle biblischen Namen vor Abraham keine geschichtliche Bedeutung haben, und kann mich auf Movers berufen dafür, dass Abraham nur der alte Stammgott der Semiten, El, der eben zugleich ihr erster König oder ihr Ahnherr, und dass Israel, Abraham's Enkel, der semitische Herakles Palaimon war*). Der Israelit wusste nicht mehr, wie er zu der Zeit gelebt, gedacht hatte, als er noch Heide war; und er übergoss seine ganze Vergangenheit mit dem Lichte, welches ihm jetzt leuchtete, aber erst spät aufgegangen war. Unbewusst verfälschte er seine Geschichte, weil es ihm eben gar nicht um Geschichte zu tun war: alles Heidnische

*) Nachtrag. Lange wusste ich nicht, was die Verrenkung der Hüfte Jacob's bedeute, bis ich bei Byron las: „Die lendenlahme Herbst-Sonne“.

erhielt jahwistischen Sinn, die heidnische Form jahwistische Bedeutung, der heidnische Stoff jahwistische Form. Nur unter dieser Bedingung war dem israelitischen Volksgeiste seine Vergangenheit verständlich.

Und wenn dann Priester und Propheten kamen, die Volksage aufzuzeichnen, so mochten sie gewiss nur vollenden, was das Volk schon begonnen hatte. Auch sie waren ja keine Historiker, Geschichtsforscher; statt in die Vergangenheit hinabzusteigen, hoben sie die Vergangenheit an das Licht der Gegenwart. Consequenter werden sie gewesen sein, als das Volk, und schöpferischer; denn sie schrieben schon mit einem Bewusstsein, welches den Widerspruch merkt und auszugleichen sucht; sie schrieben sogar in bestimmter Tendenz. Das Heidnische, das sie nicht mehr verstanden, schien ihnen das Unmögliche; sie fanden überall mindestens jahwistische Motive.

So, meinen wir, sei auch die biblische Erzählung von Simson eine altheidnische Sage, vom israelitischen Volke zuerst, und dann vom Schriftsteller mit jahwistischer Färbung umgebildet. Wir haben oben versucht an Beispielen die Weise dieser Umbildung zu verfolgen und die ursprüngliche Gestalt und Bedeutung der alten Sage wiederzuerkennen.

9. Allgemeine psychologische Betrachtung.

Versuchen wir jetzt, uns die psychologischen Verhältnisse und Prozesse vorzuführen, auf denen die oben tatsächlich dargelegte Bewahrung und Umgestaltung des Heidnischen innerhalb des Monotheismus beruht.

Es kommt hier darauf an, sich wenigstens in den weitesten Umrissen klar zu machen, wie neu erstandene Ideen, zumal religiöse und sittliche, sich gegen die älteren Vorstellungen verhalten. Hiervon nämlich wird sich dann leicht die Anwendung machen lassen auf den besonderen Fall, der uns hier vorliegt, auf das Verhältnis der monotheistischen, jahwistischen Ideen zu den älteren heidnischen Vorstellungen unter den Israeliten. Die Sage von Simson wird uns dann nur ein besonderes Beispiel für dieses Verhältnis liefern.

Es herrscht unter den Vorstellungen und Gedanken eines Volkes sowol, wie des Einzelnen, eine gewisse Harmonie, ein Zusammenpassen oder Zusammenstimmen, das an sich nicht logischer, sondern psychologischer Natur ist, nicht auf dem Gesetze des Widerspruchs beruht, sondern von dem dieses Gesetz nur eine strengste Consequenz ist, während es selbst viel weiter, zarter ist, mit der Weite freilich auch die zwingende Macht verliert. Die logischen Gesetze haben eine doppelte Begründung: eine metaphysische nach der objectiven Seite hin, und eine psychologische nach der subjectiven Seite, d. h. das logische Gesetz muss beachtet werden, weil bei dessen Verletzung sowol einerseits das metaphysische Verhältnis, unter dem das wahre Sein zu denken ist, gestört wird, als auch andererseits an die psychologische Function des Bewusstseins eine unlösbare Aufgabe gestellt wird. Der logische Irrtum oder der Verstoß gegen das logische Gesetz ist natürlich, in so weit er tatsächlich vorkommt, auch psychologisch möglich. Eine logisch ungehörige Association zweier Vorstellungen z. B. im Bewusstsein ist möglich — aber eben nur dadurch, dass derjenige dritte Factor, welcher logisch den Fehler bedingt, nicht im Bewusstsein ist; wäre er jedoch im Bewusstsein, so würde er jene Association unfehlbar verhindert haben. Das logisch Falsche ist also das Undenkbare. Dass $7 + 4 = 12$ ist, kann kein Mensch denken. Man kann sich allerdings so verrechnen, indem man sich eben die Zahlenreihe nicht vollständig vergegenwärtigt; dann kann sich eine solche Association der Vorstellungen, ein solcher Reihen-Ablauf bilden. Sobald jedoch die Zahlenreihe vollständig gedacht wird, tritt zwischen $7 + 4$ und 12 eine Hemmung ein, welche ihre Association im Sinne der Gleichsetzung bei aller Anstrengung nicht zulassen würde. Der logische Unterschied zwischen „richtig“ und „falsch“ erscheint psychologisch als der zwischen „vollkommen“ und „unvollkommen“. Dass also der Mensch, auch ohne Logik zu verstehen, richtig denken und richtiges und falsches Denken unterscheiden kann, beruht darauf, dass es psychologisch unmöglich ist, Falsches zu denken, sobald alle Momente einer Sache klar im Bewusstsein sind. Diese Unmöglichkeit zwingt den Menschen zunächst nur dazu, von der falschen Combination abzulassen; dies

ist aber der erste Anlass die richtige zu suchen. Wo es sich nun aber um Fälle handelt, in denen gar keine Reflexion stattfindet, keine Freiheit des Suchens herrscht, da wird einfach nur diejenige Combination sich bilden, die psychologisch allein möglich ist, und diese muss, sobald die notwendigen Factoren sämtlich klar bewusst sind, auch die allein richtige, d. h. mit der Gesamtanschauung harmonierende sein.

Bei dieser Harmonie innerhalb der Vorstellungen der Volks- oder Einzel-Individuen läuft es allerdings schließlich darauf hinaus, dass der logische Widerspruch vermieden wird; und könnte man alle Fäden oder vermittelnden Glieder genau verfolgen, so würde sich überall jenes Zusammenstimmen hierauf zurückführen lassen. Wo wir aber solche Fäden des Zusammenhangs höchstens fühlen, da ist es irgend etwas Charakteristisches, was den Vorstellungs-Kreisen gemeinsam ist, irgend eine gemeinsame Prägung.

Hiernach müssten wir in jedem Volksgeiste ein in sich zusammenhängendes, nirgends sich widersprechendes System von Vorstellungen zu erkennen haben. Dies wird sich wol auch tatsächlich insofern bestätigen, als ein gewisser nationaler Typus überall vorhanden sein wird. Es können aber Widersprüche im nationalen Leben vorkommen; denn wenn sie nur nicht im Bewusstsein zusammenstoßen, so wirken die widersprechenden Vorstellungen nicht mit dieser ihrer Kraft des Widerspruchs. Unbewusst trägt gewiss auch jeder Einzelne viele und die härtesten Widersprüche in sich; aber diese existieren eben nicht durch eigene objective Kraft der Vorstellungen, sondern nur durch eine Beurteilung, welche die betreffenden Vorstellungen erst als solche setzt, welche sich widersprechen. Die Widersprüche verbergen sich zum Teil sehr tief und treten nur durch methodisches Suchen ans Licht. Wo sich aber neue Ideen, auf allen Straßen gepredigt, den alten entgegenstellen: da steht eben der Widerspruch im Sonnenlicht. Was wird geschehen?

Ein Kampf wird entstehen, ohne Zweifel; ob gerade einer mit sinnlichen Waffen? Wenn er auch unvermeidlich sein sollte, wenn er auch oft Veranlassung zur Betätigung hoher, edelster Tugend gegeben hat: für die eigentliche Sache, den wahren Sieg,

den Sieg der Wahrheit, war er doch durchaus gleichgültig; und die höchste Errungenschaft dieses sinnlichen Sieges war meist nur die Einsicht in seine Nichtigkeit.

Der Kampf im Innern des Bewusstseins, wo Reihen und gegliederte Massen von Begriffen anderen Reihen und Massen von Begriffen gegenüber stehen: der bildet den Inhalt der Geschichte der Menschheit — ein Seelenkampf.

Der Geist herrscht und formt; die Materie wird beherrscht und geformt: dieses Verhältnis zeigt sich innerhalb des Bewusstseins abermals. So viel im Bewusstsein dem sinnlichen Eindrucke zu verdanken ist, gilt für Stoff, der durch geistige Tätigkeit zu formen ist. Zum Behufe dieser Formung bildet der Geist, teils durch den Stoff selbst getrieben, teils aus eigenem Wesen heraus Vorstellungen, Begriffe, Formen, d. h. Auffassungsweisen, und Ideen, nämlich die allgemeinen Art- und Gattungsbegriffe, die metaphysischen Kategorien, die sittlichen Ideen. Nach den sittlichen Ideen bilden sich Grundsätze des Handelns, Urteile über die Handlungen Anderer, selbst Gottes, in so weit man seine Handlungen zu erkennen glaubt; umgekehrt spricht man Gott Handlungen zu oder ab in Gemäßheit des sittlichen Maßstabes, den man anlegen zu müssen meint, und des Gottesbegriffes. Nach den allgemeinen Classen-Begriffen gliedert sich die Anschauung von der Welt der Dinge, und nach gewissen ästhetisch-sittlichen Ideen werden sie einer Wertschätzung unterworfen, wie sie nach metaphysischen Rücksichten in ein causales Verhältnis versetzt werden. Die religiösen Vorstellungen endlich bilden Unterlage und Spitze aller dieser naiven Constructionen und Beurteilungen der Welt.

Der Kampf zeigt sich demnach in doppelter Gestalt. Teils verlangt ein bestimmter Kreis von Stoffen, weil neue Beziehungen und Verhältnisse in ihm hervorgetreten sind, von einer anderen Form beherrscht zu werden; teils strebt eine neue Form die alte zu verdrängen und den von letzterer gestalteten Stoff nach ihren neuen Gesetzen umzugestalten. Das soll ein Beispiel klar machen. Die Idee Gott bildet die Spitze an der Pyramide der Vorstellungen; sie hat die höchste, weiteste Herrschaft — leider darum auch oft die schwächste — und gestaltet also alle Kreise des Bewusstseins

nach dem in ihr liegenden Inhalte. Es ändere sich nun der Inhalt eines dieser Kreise, etwa der Vorstellungen in Bezug auf das Verhalten zum Nebenmenschen, auf die Causalität in der Natur: so kann er es nicht mehr dulden, sich von der alten Idee Gott beherrschen, formen zu lassen; denn er steht jetzt in Widerspruch zu ihr. Er schafft sich eine neue herrschende Form, die seinem neuen Inhalte anpasst, weil sie ihm selbst entspricht — es entsteht eine neue Auffassung Gottes, eine neue Gottesidee. Die alte Gottesidee wird aber noch von allen übrigen Kreisen des Bewusstseins getragen; so hat die neue Idee nun erst noch alle diese anderen Kreise sich zu unterwerfen, die Form, in welche sie von der alten gebracht waren, aufzulösen und ihnen dafür die ihr selbst angemessene einzubilden. Das kann, das muss ein langer Kampf werden, der viel Arbeit erfordert. Mancher Inhalt soll gänzlich vertilgt werden, aller aber wenigstens umgeformt. Durch lange Gewohnheit jedoch ist die Verbindung vieler Vorstellungen gar fest geworden; sie müssen getrennt werden: der neue Gott verlangt es; aber erst allmählich gelingt es. Tausend verbotene Verbindungen verstecken sich; sie bestehen fort, in Widerspruch gegen die neue Ordnung, bequemen sich ihr auch wol halb an, um Anstoß zu meiden.

So unvollständig auch der hier berührte Punkt im Vorstehenden erörtert ist, so wird dennoch, hoffe ich, das Gesagte unserm gegenwärtigen Zwecke genügen. Was noch an Anschaulichkeit und Klarheit fehlt, mag eben durch die Anwendung des allgemein Bemerkten auf unseren besonderen Fall hinzugefügt werden.

Es bestanden, wie schon bemerkt, sehr lange Zeit monotheistische und heidnische Vorstellungen im Volksbewusstsein der Israeliten neben einander, jene als die jüngeren, diese als die älteren, aber so, dass die ersten dennoch die beherrschenden waren, sich immer mehr verstärkten, aufklärten und immer mehr in den hellsten Vordergrund des Bewusstseins traten, während die letzteren an Umfang und Helligkeit immer mehr verloren. Hiermit verlor aber das Volk das richtige Bewusstsein von seiner heidnischen Vergangenheit, das Verständnis seiner alten Zustände

und Erfahrungen. Denn wirklichen historischen Sinn, der sich und seine Gegenwart in bewusstem Gegensatze zur Vergangenheit auffasst, und den Geist und das Wesen vergangener Zeiten objectiv zu erkennen strebt: diesen Sinn hat kein Volk als solches. Das Volksbewusstsein ist nur wirksame Gegenwart und versteht nichts von Geschichte. Ist also in ihm ein gründlicher, über viele wesentliche Vorstellungskreise sich erstreckender Umschwung vorgekommen, so versteht es seine eigene Vergangenheit nicht mehr, so weit sie jenseits dieses Umschwungs liegt. Indessen werden doch die alten Wörter, Reden, Sagen überliefert, und in ihnen wird über alte Begebenheiten und Verhältnisse, alte Vorstellungen und alten Glauben berichtet. Aber die Sagen, die auf verschwundene und vergessene Verhältnisse deuten, sind unverständlich; die Namen und Reden vergessener Götter, Dinge und Vorstellungen sind hohl; auf jene Sagen und Götter gegründete typisch gewordene Bilder und Ausdrucksweisen, die auch immer noch im Munde leben, sind sinnlos geworden: und das Volk denkt allerdings immer, „ein Begriff muss bei dem Worte sein“. Was ihm also nicht verständlich ist, das macht es sich verständlich; es bildet es so lange um, bis es dasselbe versteht. So werden Wörter und Namen umgebildet; wie das fremde *écureuil*, wobei das deutsche Volk sich nichts denken konnte, zu Eichhorn und Eichkatze geworden ist, *Sinflut* (d. h. große Flut) zu Sündflut; so ist z. B. bei den christlichen Slaven der heidnische Gott *Svantevit* zu *Sanct Vitus* und so den Parisern der *Mons Martis* zum *Montmartre* geworden. Oder was von Personen oder als Personen vorgestellten Wesen berichtet wurde, die man nicht mehr kennt, das wird nun von neu kennen gelernten Personen erzählt. Dass er als *Langbart* in *Bergschlummer* versunken sei, wurde in Deutschland vom Götte *Wuotan* gesagt, den man nicht mehr kannte; dem vergessenen Subiecte musste ein neues untergeschoben werden: die Sage ward auf die Heldenkönige Karl und Friedrich übertragen. Ebenso erhielt der ursprünglich ohne bestimmte Zeit und ohne bestimmten Ort erzählte Mythos, der dem *Nibelungengedicht* zu Grunde liegt, eine geographisch bekannte Oertlichkeit, und seine Helden erhalten Namen von historischen Königen.

Aehnlich verfährt jedes Volk mit Notwendigkeit; denn die Sagen, die es erzählt, sollen seine Sagen sein, sein Leben, seine Gegenwart widerspiegeln; tun sie es nicht mehr, weil sein Leben ein anderes geworden, so werden sie nach diesem umgebildet. Selbst das zukünftige Jenseits ist in der Volksanschauung nur ein goldiges Diesseits; wie könnte ihr die Vergangenheit etwas Anderes sein als die Gegenwart?

Eben weil diese Umbildungen und Uebertragungen notwendig sind, geschehen sie auch unbewusst, absichtslos. Der Volksgeist macht sie nicht; sie sind ein Ereignis in ihm, das sich von selbst macht. Es sind dem Volke in der Sage Subjecte und Prädicate, Laute und Bedeutungen gegeben. Wenn nun der Strom der Zeit Subjecte und Bedeutungen mit sich fortwälzt in das Meer der Vergessenheit, so müssen nach dem psychologischen Gesetz die haltlos schwebenden Prädicate und Laute an irgend welche andere Subjecte und Bedeutungen anschließen, von denen sie getragen werden können. Das geschieht, ohne dass es gewollt, ohne dass es gemerkt wird.

Die Wörter, Namen, Redensarten, deren sich ein Volk bedient, hat es in dem Augenblicke der Anwendung zu appercipieren. Dies gilt vom Hörenden, wie vom Sprechenden. Die Apperceptionen aber sind abhängig von den früher gebildeten Associationen der Vorstellungen. Hörte nun der Deutsche Sinflut, oder trat dies ihm überlieferte Wort im Laufe der Rede ins Bewusstsein des Sprechenden: so fand zwar der zweite Teil des Wortes, Flut, schnell die Vorstellung, mit der es associiert war, und welche durch dasselbe ins Bewusstsein gehoben, reproduziert ward; der erste Teil aber, Sin, stand in keiner Association und erweckte keine Vorstellung. Durch materielle Lautverwandtschaft aber und teilweise Identität ist Sin mit Sünde associiert, und letztere Vorstellung war zugleich mit dem ganzen Worte Sinflut associiert; so ward sie denn auch von zwei Seiten her kräftig gehoben, viel kräftiger und schneller als Sin selbst. Dieses ward schließlich nur durch die traditionelle Verbindung mit Flut gehoben und nur als Laut; daher ward es, im Steigen begriffen, überholt von Sünde, welches teils erst von ihm, teils

aber auch von Flut, also mit doppelter Kraft gehoben ward; und so sprach und dachte man Sünd, statt gedankenlos zu sagen Sin, als reiner Erfolg eines einfachen psychologischen Pro-cesses. Eben so in allen ähnlichen Fällen. Bei den Osseten wandelt sich unbewusst der dies Martis, Tuesday, in den Georgstag; der Freitag, dies Veneris, in den Marientag. — Die Götter bilden bei vielen Völkern einen geschlossenen Kreis von zwölf Unsterblichen; der dreizehnte einer Gesellschaft war ihnen ein Sterblicher, der sterben muss: so fürchten die Christen noch heute, dass von dreizehn Einer sterben müsse, beziehen es aber auf die Gesellschaft von dreizehn, welche Jesus mit den zwölf Aposteln bildete. — Weit verbreitet unter deutschen Völkern war die Sage von einem Bogenschützen, der dem eigenen Söhnlein einen Apfel vom Haupte schießt, und der dem fragenden Despoten, auf dessen Geheiß er geschossen hat, die Antwort gibt, die beiden anderen Pfeile seien ihm zugeschossen, wenn der erste das Kind getroffen hätte. Wie hieß der Schütz? wie hieß der Despot? wo und wie war die Veranlassung? Das war vergessen; nur noch dunkel klang die Sage vom Schusse. Als sich aber die Schweiz erhob, ein Schützenvolk, das soeben ein Despotenjoch abgeschüttelt hatte, da erhielt alles in der Sage wieder bestimmten Namen, Ort, Zeit, Veranlassung. Wie der in der Luft fliegende Stein zur Erde fällt nach dem Gesetze der Attraction: so fiel die alte Sage in die Befreiungs-Zeit.

Wie es uns zuweilen ergeht, dass wir etwas vergessen, aber doch einen kleinen Teil davon im Gedächtnis behalten haben, z. B. von einem Namen einen Laut — „wie hieß er doch? es kommt ein i drin vor“, so sagen wir dann —: so geht es auch den Völkern. Man vergaß die Venus und Holda; aber man behielt, dass es ein göttliches Weib sei. Für den mittelalterlichen Christen war aber göttliche Frau und Maria nur eine Vorstellung; daher trat unbemerkt der Name Maria an die Stelle der heidnischen Götterinnen in den vielen Benennungen und Sagen, die sich an Maria küpfen. Von Mars erinnerte man sich noch, dass er ein kriegerischer Held sei; der Dienstag,

der diesem Helden geweiht war, konnte also nur ein Georgstag sein.

Eben so erging es dem monotheistisch gewordenen Israeliten. Die heidnische Kosmogonie, die heidnische Vorstellung von der Wirksamkeit der Götter in den Natur-Ereignissen widersprachen der neuen Vorstellung von dem einen allmächtigen Gott, vor dem die Natur nichts ist. Wenn nun aber auch schon längst der Gedanke feststeht, dass dieser Gott allein die Welt geschaffen habe, so sind doch noch so viele in festgewordenen Ausdrücken der Sprache aufbewahrte Vorstellungen, die unvermerkt Züge der alten Vorstellungsweise neben der neuen aus der Vergangenheit und dem Untergange gerettet haben. Sie bleiben, so lange nicht die Aufmerksamkeit auf den Widerspruch gerichtet wird, in welchem diese einzelnen Wörter zur neuen Gesamtanschauung stehen. Sobald man die Wolken nicht mehr als Meer ansieht, wie einst geschah, begreift man auch nicht, was „die Anhöhen des Meeres“ bedeuten könnten; dieser Ausdruck findet kein geeignetes Apperceptions-Organ mehr, weil „Meer“ nicht länger mit der Anschauung der Wolken associiert ist. Es wird also überhaupt nur durch die überlieferte Verbindung mit „Anhöhen“ gehoben. Diese aber sind äußerst fest mit Erde und mit der Ansicht der Gebirge associiert, und so verdrängte diese Association beim Propheten Amos (oben S. 58) die ältere, es ersetzte die lebendige die abgestorbene. — Wenden wir uns nun schließlich zu Simson zurück.

10. Geschichte des Mythos vom Sonnengotte.

Wir übersehen nun das ganze Schicksal des altsemitischen Sonnen- oder Wärmegottes in dem israelitischen Volksbewusstsein.

Irre ich mich? — ich bilde mir ein, das Wörtchen, die Partikel zu kennen, mit welcher sich der größte Umschwung aussprach, den die Entwicklung des menschlichen Geistes erfuhr, ja mit welcher der Geist entstand; das ist die Partikel „wie“ in dem Verse (Psalm 19, 6): „Und er — die Sonne ist in den alten Sprachen männlich; von ihr, oder von ihm also ist hier die Rede

— „Und er, wie ein Bräutigam, steigt auf vom Brautbett, freut sich, wie ein Held, die Bahn zu durchlaufen“ — wie! Die Natur erscheint uns wie Mensch, wie Geist, ist es aber nicht: hiermit ist der Geist geboren, ist die Poesie erzeugt. Solches „Wie“ kennen nicht bloß die Veden nicht, sondern auch die Griechen nicht. Das soll nicht heißen, die Griechen hätten keine Poesie, sondern nur, dass ihrer Poesie ein entschiedener Mangel inwohnt, der mit dem tiefsten Grunde ihres heidnischen National-Geistes zusammenhängt. Helios, der auf feurigen Rossen die Himmelsbahn durchfährt, ist nicht Poesie, sondern wird es erst dann, wenn wir stillschweigend das Wie des Psalmisten hinzufügen. Wem Helios ein bewusstes Wesen ist, der ist kindlich, wenn nicht kindisch; der Psalmist ist poetisch.

Als nun in Israel solche Psalmen sich immer mehr verbreiteten, als man in Jahwe den erkannte, der die Sonne und die Sterne und Regenwolken heraufführt, auch das Haus baut und die Stadt hütet: da ward jener Sonnengott und Herakles vergessen, d. h. nur seine Gottheit wurde vergessen. Seine Taten wurden erzählt; die Taten erforderten einen Helden. Und so ward aus dem Gotte, der neben Jahwe nicht mehr dauern konnte, ein Mensch, der mit Jahwe's Kraft Uebermenschliches vollbrachte, übrigens aber unter Menschen und innerhalb menschlicher Beziehungen lebte, ganz als Mensch wirkte, selbst der übermenschlichen Kraft sich nur unter menschlicher Bedingung erfreute, unter der des Nasirats.

Es wurden Taten erzählt von Jemandem, der langes Haar trug. Wer aber trug langes Haar, wenn nicht der Gott geweihte Nasir? Es wurden Taten erzählt, die Niemand vollbringt, er sei denn vorzugsweise von Jahwe mit Kraft gestärkt; und so bevorzugen wird er nur den ihm geweihten Nasir. Folglich musste Simson, als er nicht mehr Gott war, Nasir sein. Dennoch war er ausgezeichnet vor anderen Nasirn; er war es von Mutterleibe an, wie Samuel, dem das Nasirat die Prophetie verlieh, während Andere es erst spät und gelegentlich nahmen. Der eigentlich mythische Charakter, der Hinweis auf Natur-Religion ging den Erzählungen über Simson ganz ver-

loren. Was ihm auch begegnet, alles hat den bloß menschlichen Zug.

Von demselben vergessenen Gotte war auch in dunkler Erinnerung geblieben, dass er Melkart, d. h. König, Schützer der Stadt war. Der nun Mensch gewordene Simson konnte solch ein Schützer nur in menschlichem Sinne gewesen sein, wenn auch in ausgezeichneter Weise. Nun erinnerte sich Israel aus der ersten Hälfte seines politischen Daseins keines so gefährlichen, so schwer zu bekämpfenden und in der späteren Schwäche wiederum keines so gehässigen Feindes als der Philister: gegen sie muss Simson gekämpft haben. Von keinem Feinde hatte Israel so hartes Joch, so herben Schimpf ertragen, als von den Philistern: Simson musste es ihnen aber vergolten haben; er musste sie nicht nur besiegt, sondern sie dabei zugleich seine größte körperliche und geistige Ueberlegenheit haben fühlen lassen; der Jahwe geweihte Nasir spottet der Philister. Also endlich war Simson ein Richter, Schofet; denn zur Zeit der Richter hatten die Kämpfe mit den Philistern begonnen, und nach Eli und Samuel, Saul, David, oder auch nur neben ihnen konnte Simson nicht gelebt haben. — Das waren nicht die Ueberlegungen, sondern die unbewussten Triebkräfte, welche im israelitischen Volksgeiste die Sage von Simson gestalteten.

Wie alle Züge des Sonnenhelden, so hat sich besonders sein Ende sehr charakteristisch umgestaltet, wie die Vergleichung mit den entsprechenden polytheistischen Sagen zeigt. Orion wird von dem Vater seiner Geliebten geblendet, wie Simson; aber an Helios' Strahl entzündet Orion das Licht seiner Augen wieder, während Simson blind bleibt und nur um „Rache für eines seiner beiden Augen“ fleht. Sein abgeschnittenes Haar wächst zwar wieder und damit seine Kraft: auf den Winter folgt ein neuer Frühling; aber vergebens, Simson stirbt dennoch — er stirbt wie Herakles; aber kein Iolaos erweckt ihn zum neuen Leben, Athene und Apollo geleiten ihn nicht zum Olymp, Zeus und Here führen ihm nicht die Hebe, den personifizierten Genuss einer ewigen Jugend, entgegen. Simson stirbt und bleibt tot; er stirbt und reißt seine eigenen Säulen, die Säulen, auf die

er die Welt gegründet, mit ein, um sich unter ihnen zu be-
graben. Der Heidengott ist tot und zieht seine Welt mit sich
in sein Nichts; seine Kämpfe waren ein Schattenspiel. Jahwe
lebt, er hat in seiner Weisheit die Säulen der Welt gesetzt
(Jer. 10, 12), er gibt Regen- und Erntezeit (das. 5, 24), Kälte
und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht (1. Mos. 8, 22);
er lebt, der Herr der Welt, der König der Erde, und sein Heros
ist Israel.

Zur Geschichte Saul's und Dawid's.

Ein Beitrag zur Kritik der Bücher Samuel.

I.

Historische Betrachtung.

Das erste Buch Samuel enthält äußerlich die umfangreichste, innerlich die verschlungenste einheitliche Erzählung der Bibel. Dieselbe hat vier Helden; aber nicht nur sind die Taten und Schicksale derselben auf's engste mit einander verflochten, sondern die hervorragende Gestalt Samuels bildet einen Mittelpunkt, um den sich nicht nur während seines Lebens, sondern schon vor seiner Geburt und noch nach seinem Tode alle Begebenheiten drehen. Es erinnert an dramatische Kunst, wenn Samuel, etwa wie Cäsar bei Philippi, noch nach seinem zeitlichen Ende wirkend und siegend vorgeführt wird; es erinnert an homerische Kunst, welche den grollenden, auf seinen Schiffen zurückgezogenen Helden Achilleus den Niederlagen der Griechen vor Troja zum Hintergrunde gibt, wenn der trauernde Samuel bei Sauls anwachsendem Unglück beständig in Erinnerung gehalten wird. — So zeigen auch die Einzelheiten der Erzählung, namentlich in den Reden, die den Helden in den Mund gelegt werden, viele ergreifende Momente. Wenn man liest (c. 15, 1): „Samuel sprach zu Saul: Mich hatte Gott gesandt, dich zum König über sein Volk Israel zu salben; und nun gehorche dem Worte Gottes“ *), so steigt in unserer Er-

*) שָׁלַח has hier den Sinn des Plusquamperf., und שָׁמַע mit ל bedeutet nicht „hören“, sondern „auf jem. hören, gehorchen“.

innerung ein grosses Stück Weltgeschichte auf: der Kampf zwischen geistlicher und weltlicher Macht.

Dennoch ist jene Einheitlichkeit nicht die künstlerische Conception eines individuellen Schriftstellers, sondern das unbewusst gewordene Ergebnis der Sage, ähnlich wie alle epischen Einheiten, wenn man auch nicht leicht eine Epopö finden wird, in welcher so viele Fäden so fest mit einander verschlungen sind. Auch scheint zwar und mag wol wirklich die Einheit unserer Erzählung anderer Art sein, als die sonstige epische. Letztere beruht immer auf einer hervorragenden Tat, um welche sich wieder andere gruppieren. Im Buche Samuel ist es vor allem die moralische Wirksamkeit eines Mannes, welche alle Ereignisse beherrscht. Indessen bleibt doch erstlich überhaupt zu bedenken, dass unser erstes Buch Samuel, wie ich es eben charakterisiert habe, in solcher Einheit für sich niemals existirt hat. Es setzt sich in das 2. Buch und selbst in die Könige fort; also war doch die Einheit nur tatsächlich, nicht beabsichtigt. Ferner aber zeigt unser Buch, wie es vorliegt, so viel klaffende Widersprüche in sich, dass diese keinem Leser entgehen können, wenn er nur bei der einen Seite nicht vergessen hat, was er auf der vorangehenden gelesen hat. Ein Schriftsteller lässt sich solche Widersprüche nicht zu Schulden kommen; der gleichen begegnet nur einem Redactor, welcher unter dem Banne der Autorität mehrer ihm gleich massgebend scheinender, aber von einander durchaus abweichender, Quellen-Schriften steht. Teils bemerkt er die Widersprüche gar nicht einmal, teils sucht er dieselben, weil doch diese wie jene Autorität rechthaben müsse, durch kurze Einschiebel auszugleichen, während er allerdings auch sich wol genötigt sieht, eine Stelle, die ihm mit anderen ganz unvereinbar scheint, ganz auszulassen, wodurch dann der Zusammenhang verdunkelt oder abgeändert wird. Das glaubt er im Interesse der Wahrheit tun zu müssen. Ein Ueberarbeiter der Schrift mag dann abermals nach seiner Ansicht sowol manches auslassen, als auch manches aus unbenutzter Quelle nachträglich einschieben, wodurch neue Verdunkelungen, neue Widersprüche. Ja, noch mehr: unser Buch wird nicht nur in den folgenden Büchern fortgesetzt, sondern es hängt auch sowol tatsächlich, als auch nach der ausgesprochenen

Ansicht und Tendenz nach vorn mit den Richtern zusammen. Wenn letzteres Buch die oft höchst bedrängten, immer wenigstens ganz unsicheren Zustände des Volkes in der Richter-Zeit darstellt und mit dem Satze schliesst: „In diesen Tagen gab es keinen König in Israel; Jeder tat, was ihm gefiel“: so ist hiermit das Thema unseres Buches Samuel deutlich genug bezeichnet: das Aufkommen des Königtums und die dadurch bewirkte größere Sicherheit im Bestande des Volkes und zugleich höhere Sittlichkeit. Diese Tendenz wird auch in unserem Buche entschieden ausgesprochen 9, 16f. u. ö. Nun aber widerspricht ganz entschieden dieser Tendenz, wenn Samuel c. 8 eine Rede gegen die Einsetzung eines Königs hält.

So ist das Buch Samuel entstanden, und die Kritiker waren schon rüstig dabei die denselben zu Grunde liegenden Schriften zu sondern, und jedem Stück seinen Ursprung zuzuweisen. Woher aber flossen jenen Schriften die Quellen zu? Diese Frage ist ja dem Historiker noch wichtiger. Es handelt sich ja für ihn darum: welcher Erzählung ist eine geschichtliche Tatsache zu entnehmen? wie viel ist Geschichte, und wie viel ist Sage?

Thenius unterscheidet:

- A. Stücke, die kurze Zeit nach den betreffenden Vorgängen aufgezeichnet waren,
 - 1. unmittelbar nach denselben,
 - 2. etwas längere Zeit später.
- B. Stücke, in denen mündliche Ueberlieferungen enthalten sind:
 - 1. treue, 2. minder treue, 3. beträchtlich alterirte.

Dies ist ein ganz allgemeines logisches Schema, das von Thenius, wie mir scheint, mit geringem historischen Takt ausgefüllt worden ist.

Man könnte meinen, die strenge Methode fordere, dass man sich zunächst darauf beschränke, die Stellen in unserem Buche zu bezeichnen, wo der Ton der Darstellung sich plötzlich ändert und der Gang der Ereignisse nicht gerade und widerspruchlos vor schreitet, wo also der bisweilige Erzähler aufhört und ein anderer beginnt, der vielleicht vorher schon einmal das Wort hatte und es

dann dem übergab, den er nun seinerseits unterbricht. Erst wenn diese Einschnitte sicher vollzogen seien, dürfe man zu tiefer eindringenden Fragen übergehen. Diese Forderung ist aber kaum theoretisch richtig, obwol gewiss jeder Kritiker so beginnen wird, weil er erst, nachdem er solche Einschnitte bemerkt hat, zu weiteren Fragen Veranlassung findet. In der Philologie aber sind nun einmal alle Fragen, die sich über ein Problem erheben, so in einander verschlungen, dass man den Knoten nur löst, indem man alle Fäden zugleich von einander bringt; denn, wie es gewöhnlich ausgedrückt wird, man bewegt sich immer in einem Kreise. Es kann also nur auf die Um- und Vorsicht ankommen, um den Bann des Kreises zu brechen; und weil man allemal in solchem steht, lässt sich eine Frage nur mit allen damit verbundenen Fragen beantworten. Schlimm ist es freilich, wenn des Nicht-Gewussten und des Unsichersten so viel ist, dass der Knoten nur durchhauen werden kann, und man Vermutungen auf Vermutung bauen muss.

So scheint es mir nun vor allem nötig, über einen ganz allgemeinen Punkt klar zu sein, nämlich über die Möglichkeit der ganz verschiedenen Erzählungen, wie sie noch abgesehen von der Subjectivität der Erzähler (ihrer Parteistellung und ihrer Befähigung) in dem erzählten Stoffe objectiv gegeben ist.

In dieser Hinsicht trete ich nun sogleich mit der Behauptung hervor, dass die Begebenheiten, welche unser Buch berichtet, noch gar nicht innerhalb der geschichtlichen Zeiten Israel's liegen, sondern noch in die Vorgeschichte fallen. Erst mit der Teilung des Reiches beginnt die Reichs-Chronik. Als Quelle für die Geschichte Salomo's wird 1. Kön. 11,41 ein Leben Salomo's angegeben, das sehr wahrscheinlich existiert hat — bleibt nur fraglich, wann es verfasst war. Die Angabe der Chronik II, 9,29 ist so wertlos wie die über das Leben Dawid's das. I, 29,29. Für Saul's und Samuel's Leben wird nirgends eine Quelle angegeben.

Es mag sein, dass schon unter Salomo eine hebräische Schriftstellerei begonnen hat, dass man bei Beginn der Reichs-Chronik nachträglich die Geschichte der drei ersten Könige, vielleicht und sogar wahrscheinlich aber auch nur erst David's und Salomo's, geschrieben hat, und dass gleich mit der Teilung des Reiches der

Process der Idealisierung Dawid's begonnen hat. Zur Zeit des Propheten Amos war dieser Process schon weit gediehen (6, 5), zur Zeit Jesaja's hatte er schon seine volle Höhe erreicht (9, 1—7, 11, 1—5). Zwei Geschlechter aber reichen hin, um historische Persönlichkeiten völlig sagenhaft auszustalten, und während die Sage wächst, ist die Geschichts-Kunde in Gefahr, sich immer mehr zu verflüchtigen.

Ich muss an Karl den Großen erinnern. Er lebt geradezu doppelt: einmal geschichtlich, nach den glaubwürdigsten Schriftstellern, und einmal sagenhaft; die Geschichte und die Sage aber von Karl berühren sich kaum. Man sieht hier auch deutlich, wie schwer es ist, aus Sage Geschichte zu machen, wenn letztere schweigt.

Der Dawid des zweiten Buches Samuel gleicht ganz dem schwachen Karl der Sage, der unaufhörlich in Kampf gegen seine Vasallen liegt. Dass sich Absalon gegen den Vater Dawid empörte (wie Karl Aehnliches begegnet ist), ebenso Adonija, ist sehr glaubhaft; aber die Beschreibung, die 2. Sam. 17,8 giebt, „ein Held, grimmiges Gemütes, wie ein Bär, dem man die Jungen genommen hat,“ passt gar nicht auf Dawid. Er ist überhaupt kein „Kriegermann“, er schickt seinen Schwestersohn Joab in den Kampf, wie Karl den seinigen, Roland*).

In das unglückliche Familienleben Dawid's ist ein religiös sittlicher Pragmatismus hineingebracht worden durch die Erzählung vom Urias-Briefe. Historisch wird sein, dass eine Gattin Dawid's Bat-Seba geheißen habe, welche die Mutter Salomo's ward. Wie sie aber zu Dawid's Gattin geworden ist, wissen wir nicht; denn die Erzählung von der Weise, wie sich Dawid in sie verliebt habe, ist physiologisch unmöglich, und der Urias-Brief war schon von Prötos, König von Tiryns, erfunden, um Bellerophon zu verderben. Dawid konnte unmöglich, auf dem Dache seiner Zionsburg wandelnd (2. Sam. 11,2), eine Dame in der untern Stadt (das. V. 8ff.), also ziemlich fern, im Bade sehen, so sehen, dass er sich in sie verlieben konnte. Und war es denn Sitte in Jerusalem, dass die

*) Da ich in der Zeitschr. f. Völkerpsych. V, 23 Roland für völlig sagenhaft erklärt habe, so muss ich wol hier ausdrücklich bemerken, dass ich dies in Bezug auf Joab nicht kann. Wo uns so wenig Geschichte überliefert ist, kann man auch der Sage nur wenig aneignen.

Frauen so öffentlich badeten? — Diese Sünde Dawid's sollte durch blutige Streitigkeiten in der eigenen Familie bestraft werden (das. 12, 10). Als wirkliche Ursache oder Veranlassung aber zu diesem Familien-Unglück wird überdies das Benehmen Amnon's gegen seine Halbschwester Tamar angegeben — eine Sage, die lediglich eine Nebenform des arabischen Mythos von dem *Isaf* und der *Naila* (Wellhausen, Reste arabischen Heidentums Seite 73) ist. Amnon bedeutet die Baals-Säule, Tamar die daneben stehende Aschera.

Des eigentlich Geschichtlichen, das uns beide Bücher Samuel zusammen erzählen, dürfte sich auf ein einziges Blatt schreiben lassen; es ist wenig und dürftig. Der Redactor wollte uns nicht historisch belehren, sondern ein Religions-Buch geben. Dafür bin ich ihm beinahe dankbar. Das Einzelne über Dawid's Kriegszüge hätte mich wenig interessiert; aber die Parabel des Propheten Natan von dem Lamme des armen Mannes (2. Sam. 12) mit dem niederschmetternden *אַתָּה הָאִישׁ* „du bist jener Mann“ gehört in die Welt-Litteratur.

Die enge Verknüpfung der Anfänge Dawid's mit dem Ende Saul's mag historisch begründet sein; so wie uns erzählt wird, kann der Verlauf nicht gewesen sein. Was über die Eifersucht Saul's gegen Dawid erzählt wird, ist alles echte Volkssage. Saul hatte keine Zeit, sich so viel um den Abenteurer Dawid zu kümmern, der ihm ja gar nicht schadete. Das Lied: „Saul hat seine Tausende geschlagen, Dawid aber seine Myriaden“ kann unmöglich zu Saul's Lebzeiten gedichtet sein; denn was ein Krieger tut, wird seinem Könige angerechnet, damals wie heute, in Israel wie unter den europäischen Völkern. Abner und Joab erhöhten den Ruhm ihres Königs; so Dawid den Ruhm Sauls'. Erst als Dawid König geworden war, konnte man ihn mit Saul vergleichen und, ohne ungerecht gegen Saul zu sein, dessen Verdienst gerecht würdigend, Dawid doch höher stellen.

Hier ist auch Dawid's Klagelied über das unglückliche Ende Saul's und Jonathan's (2. Sam. 1, 19—27) zu erwähnen. Man mag es immerhin für ein Lied Dawid's halten, so lange es nicht möglich ist, sich einen anderweitigen Dichter vorzustellen, der es gedichtet

haben könnte*). Ob es aber nicht Änderungen, Einschreibungen erlitten hat, ist vielleicht eine müßige Frage, weil sie nicht exact zu beantworten ist. So will ich nur zwei verdächtige Punkte anmerken. Sogleich V. 20 ist ganz nichtssagend und schwerlich aus der Situation heraus gedacht: „Meldet es nicht in Gat, in Askalon.“ Wer soll nicht verkünden? — In V. 23 erscheinen Saul und Jonathan nicht wie Vater und Sohn, sondern wie Freunde! Sollte erst später die Sage den Jonathan zu Saul's Sohn umgeschaffen haben, um seine Liebe zu Dawid um so edler erscheinen zu lassen? Hierzu kommt, dass 1. Sam. 13,2, wo Jonathan zum ersten Male erwähnt wird, er nicht Sohn Saul's genannt ist. Dies geschieht erst 13,22 und 14,1, was sich freilich auch anders erklären lässt. — Verdächtig ist auch V. 24. Nach der Erzählung, wie sie uns das Buch Samuel von Saul bietet, ist es ganz unglaublich, dass er die Töchter Israel's „lieblich in Purpur gekleidet, auf ihr Gewand goldenen Schmuck gelegt“ habe. So glücklich war Saul nicht; und der Gedanke ist für Dawid zu kleinlich; die Aufforderung „weinet“ ist höchst überflüssig und passt gar nicht zu den Ausrufungen „wie . . .“ und „wehe ist mir um dich, mein Bruder Jonathan! Du warst mir sehr lieb!“ stammelnden Accenten tiefster Innerlichkeit**)!

Es scheint mir aber ferner, als ob Dawid sich vor allem ein großes Verdienst erworben habe, von dem das Buch Samuel kaum eine Andeutung enthält, nämlich: den Stamm Juda, als welcher dieser sonst gedacht wird, und als welcher er später ein Königreich für sich bildet, erst geschaffen zu haben. Von solch einem Stamme

*) Geiger, Nachg. Schriften IV, 203 meint, unsere Elegie sei bei Saul's Fall gesungen worden, nur nicht von Dawid. Später seien die Verse 26. 27 hinzugefügt, um das Lied dem Dawid anzueignen.

) Wenn es noch nötig wäre, zu beweisen, dass am Schlusse unseres Liedes **כָּלִי מִלְחָמָה „Krieger“ bedeutet (und nicht „Kriegs-Gerät“), so würde ich Amos 6,6 citieren, wo **כָּלִי שִׁיר** nicht Musik-Instrumente bedeutet, sondern Musiker, wenigstens wenn man Johlson's Uebersetzung annehmen will. Es scheint mir aber in der Tat wenig passend, hier an Erfindung von Instrumenten zu denken: „Die zum Klang der Harfe faseln, dünken sich Musiker wie Dawid.“ Allerdings wird **כָּלִי שִׁיר** sonst nicht so construiert. Was hat wol die LXX an dieser Stelle gelesen?

war in der ganzen Richterzeit noch gar keine Rede. Etliche unter sich nahe verwandte und den israelitischen Stämmen nicht fernstehende Geschlechter wohnten im Süden unter und neben fremden Geschlechtern, staatlich und social auf niedrigem Standpunkte. Aus einem jener ersten Geschlechter stammte Dawid, ein Betlehemit; ihm gelang es, die Bewohner aller jener südlichen Städte, welche 1. Sam. 30,26—31 genannt werden, worunter namentlich Hebron, Keniter und Jerachmeeliter, zu einem grossen Stamme „Juda“ zu vereinigen*). Demnach scheint die Situation folgende gewesen zu sein.

Saul hatte sich bei Gelegenheit der Bedrängnis der Stadt Jabel durch die Ammoniter aus eigener Machtvollkommenheit erhoben, der drängenden Pflicht folgend, ein Mann zu sein, wo ein solcher erforderlich, aber sonst nicht vorhanden war (1. Sam. 11), ganz wie alle Richter vor ihm. Niemals aber ward er von ganz Israel als König anerkannt**); wenigstens hatte er nie königliche Macht auch außerhalb des kleinen Benjamin, welches kananäische Feinde in nächster Nähe hatte, und dazu den Einfällen der Philister ausgesetzt war. Von Efraim und den Nord- und Oststämmen nicht unterstützt, konnte sich Saul auf die Länge seiner Feinde nicht erwehren. Dass er trübsinnig ward — was Wunder? Wenn nun Dawid, tapfer und schlau, unter den Augen der Feinde Israel's, der Philister, sich ein Reich zu schaffen suchte: so lässt sich wol annehmen, dass auch dies von Saul, auch sonst schon melancholisch, nicht ohne Besorgnis mit angesehen ward. Wer bürgte ihm dafür, dass nicht er selbst das erste Opfer würde, wenn es Dawid gelänge,

*) Es war Wellhausen's erste Tat (in seiner Doctor-Dissertation, Göttingen 1870, *De gentibus et familiis Judaeis*), die Zusammensetzung Juda's aus verschiedenen Elementen dargelegt zu haben. Vergl. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, S. 157—159. Ich muss mich aber hier gegen ein Missverständnis verteidigen. In der Philologie kann allemal ein Gegenstand für verschiedene Disciplinen belehrend sein. Wie viele Interessen kann eine antike Münze befriedigen! Und ebenso Namen: der Eine lernt aus ihnen Mythologie, der Andere Geschichte, ohne dass sich beide im mindesten widersprechen.

**) 14, 47 heißt es von Saul, er habe „die Herrschaft errungen“; also ist sie ihm nicht übertragen. Auch 10, 27 spricht deutlich.

sich eine Macht zu erwerben? Dies könnte die historische Grundlage für die Feindschaft zwischen Saul und Dawid abgegeben haben, auch den Versuch Saul's erklären, Dawid an sich zu ziehen.

Es hat sich entschieden viel Mythisches an Dawid angesetzt; er ist eine ganz apollinische Gestalt geworden: Hirt, Krieger und Sänger; musisch, tapfer, listig, Muster der Freundschaft, weibellustig, grausam, dankbar, demütig, mild. So hat er Juda geschaffen und Israel gewonnen und groß gemacht. Wie dies im Einzelnen geschehen ist: wer will dies heute sagen? Wie mochten sich Efraim mit den nördlichen Stämmen entschließen, Dawid als ihren König anzuerkennen? Auf Abner's Zureden? Gleichviel — jetzt erst erobert er Jebus und baut daraus Jerusalem, und nun wendet er sich ernstlich gegen die Philister in mehreren Kriegszügen. Was vorher von seinen Kämpfen gegen die Philister erzählt ist, überhaupt wie Dawid zuerst mit Saul in Berührung gekommen sein soll, ist ungewiss. Sein Kampf mit Goljat ist reiner Mythos — um so bemerkenswerter, weil er in den nordisch-isländischen Sagen ein übereinstimmendes Seitenstück findet.

Wenn aber Dawid Großes vollbracht hat, eben die Schöpfung Juda's, wozu das Buch Samuel nur dunkle, offenbar vom Redactor nicht mehr verstandene Andeutungen giebt: so hat vielleicht auch Saul mehr geleistet, als von ihm erzählt wird. Geiger (Nachgel. Schr. IV. 202ff.) hat eine wahre Rettung Saul's versucht, welcher ich mich jedoch nicht völlig anschließen kann. Die Ammoniter hat er nur abgewehrt, die Philister nicht bewältigen können, die Amalekiter höchstens so gedemütigt, wie ein solches Nomadenvolk es werden kann. Endlich scheint es, und Geiger sucht es mit guten Gründen zu erweisen, dass Saul Gibeon, Kephira, Beeroth und Kirjat-Jearim erobert habe, und dass sich auf diesen Kampf das alte Lied Jos. 10,12—13 beziehe. Hieran mag etwas, mag viel sein. Klar wird leider die Sache nicht. Mein „leider“ bezieht sich auf die schreckliche Erzählung 2. Sam. 21,1—14. Wenn kein Bundes-Verhältnis zwischen Gibeonitern und Benjamin bestanden hat, wenn Gibeon kurzweg eine kanaanitische Stadt war: welche Veranlassung konnte vorliegen, dass ein Priester, dem die Gibeo-

niter als Tempeldiener untergeben waren, sagen konnte, diese heischen Buße?

Was Geiger sonst noch von Verdiensten Saul's um die Cultur und Religion sagt, scheint mir ganz unhaltbar. — Vielleicht zeigt sich ein religiöser Fortschritt in der Tatsache, dass das Volk den durch einen Schwur des Vaters und Königs dem Tode geweihten Jonathan „auslöst“ (14,45). Wie fand diese Auslösung statt? Jefta konnte seine Tochter nicht lösen — warum nicht? Dass Jonathan unwissentlich den Schwur des Vaters verletzt hatte, wird nicht als Grund der Lösung angeführt, konnte es auch nicht sein.

Ich komme jetzt auf Samuel und auf Saul's Verbindung mit demselben. Geschichtlich ist an derselben durchaus nichts, folglich auch nichts an dem Zusammenhange Dawid's mit Samuel. In denjenigen Kapiteln, welche die ältesten, treuesten Berichte enthalten, cc. 11, 13, 14, 17—27 bis 2. Sam. c. 5, wird Samuel's nicht gedacht*), soviel Veranlassung auch dazu gegeben war; Saul und Dawid, so oft sie Gott befragen wollen, wenden sich nicht an Samuel, von ihm erbitten sie sich nicht Rat; sondern sie wenden sich an den Priester mit dem Efod.

Die erste Verbindung Saul's mit Samuel ward in der Volksage dadurch vollzogen, dass das weit verbreitete Märchen von einem jungen Manne, der auszieht, um eine Kleinigkeit zu suchen, aber eine Krone gewinnt, auf Saul, den ersten König, übertragen ward. Dieser Anfang ward auf zweiter Stufe von der prophetischen Sage fortgesponnen, zuerst in dem Zuge gegen Amalek.

*) Denn in 11, 7 sind die Worte **וְאַחֲרֵ שְׁמוֹאֵל** spät eingeschoben, wie auch 19, 18—24, das nur eine Variante von 10, 10—12 ist. Auch von Nathan und Gad kann historisch nicht die Rede sein. Wo waren denn diese Propheten 2. Sam. 21, 1? Sie hätten doch diesen Gräuel, der im Namen Jahwe's vollzogen ward, unmöglich veranlassen oder auch nur dulden können! Sie lebten eben noch nicht; d. h. man kannte den wahren Jahwe noch nicht und befand sich noch im Heidentum. Und so liegt wirklich eine Entschuldigung Dawid's in der Parallele, welche Stade (a. a. O. I. S. 274) beibringt, indem er an den Verrat, den der Archon von Athen Megakles gegen die Kyloniden beging, und an die unter Solon's Mitwirkung erfolgte Bestrafung desselben erinnert.

Diese Sage hat uns den schönen Spruch 15,22 f. erhalten*), obwohl an unrechter Stelle; als ob es sich nach Samuel's Befehl nicht auch um ein Cherem, d. h. Schlachten und Opfern, gehandelt hätte**). War nun so die Vereinigung Samuel's mit Saul zu einem Conflict umgeschlagen, der zugleich benutzt ward, um den Untergang Saul's zu motiviren, so versuchte ein anderer Erzähler, die Entzweierung noch früher, kurz nach Saul's Erwählung zu setzen und in ganz sinnloser Weise herbeizuführen (13,7—14). Auf dritter Stufe ward Samuel zum Republikaner und Gegner des Königtums (c. 8), dies aber wol erst zur Zeit Serubabel's.

Hiernach muss ich nun schon mit Entschiedenheit den Satz hinstellen: nicht eine Geschichte Samuel's ist die Aufgabe; sondern die Geschichte der Samuel-Sage.

Den Anfang dieser Sage kann ich nicht bestimmen. Zuerst (c. 9) erscheint Samuel als ein unbekannter Seher, der allerdings in einem engen Umkreise sehr angesehen ist. Solcher Seher wird es tatsächlich in Israel zur Zeit, als Saul auftrat und vorher, unzählige gegeben haben. Ob unter diesen sich einer Namens Samuel irgendwie ausgezeichnet hatte, gleichgiltig wann er gelebt hat: wer kann das wissen? aber es könnte sein. Und weil also im Volke von einem berühmten Seher Samuel die Rede war, so

*) Diesen Spruch, eine Umwandlung von Hos. 6,7 zu einem fliegenden Worte, übersetze ich: „Besser ist Gehorsam denn Opfer, besser Acht haben als Fett der Widder.“ Das Wort טוב in der Mitte kann weder Attribut von זבח sein (wenn auch Massora und LXX es so nehmen), weil es sinnlos ist, noch kann es Prädicat zu ישב sein, denn dann müsste es voranstehen. Also nehme ich es als Prädicat zu לחשיב, und ergänze ein ausgefallenes טוב vor שיב. Die Verbindung von טוב mit זבח ist in Rücksicht auf V. 9 und 15 gemacht.

**) 15, 29 heißt es von Jahwe נחם לא נחם und V. 35 — Wenn man mit mir die geschichtliche Existenz Samuel's (d. h. eines solchen Samuel's, wie er uns vorgeführt wird) völlig leugnet, so kann schon deswegen Num. 24, 23 Samuel nicht genannt sein. Aber auch wer die Tötung des Agag durch Samuel für geschichtlich nimmt, möge bedenken, dass Prophezeiungen immer so taktvoll gemacht werden, dass bestimmte Nomina propria nicht genannt werden. — Ebensowenig kann von irgend einem Einflusse Samuel's auf die Prophetie die Rede sein. Was man damals, zur Zeit Saul's, da Samuel gelebt haben soll, unter einem Nabi verstand, zeigt ja klar 19, 24.

nahm das erwähnte Märchen die bestimmte Form an, dass Samuel der Seher war, zu dem Saul kommen musste, um eine Krone zu erhalten.

Als später die Vorstellung herrschte, jeder König müsse gesalbt sein, so galt nun Samuel als derjenige, der die beiden ersten Könige gesalbt habe. Saul's Unglück und die Vernichtung Silo's diente der Erhöhung Samuel's, bis dieser zur Stufe eines Elija (12,17ff.) ja eines Mose (7,8—12, 12,3—5) gedieh. So war er denn auch Richter geworden, und als solcher musste er gesiegt haben, aber nicht wie die anderen Richter, sondern durch das Gebet. So ward er ein Heiliger neben Mose und Ahron (Ps. 99,6). Hatte er aber Könige gesalbt, und hatte er geopfert, so musste er auch priesterlichen Charakter haben, so geriet er als Kind zu Eli nach Silo, und es bildete sich die Geschichte von Samuel's Geburt und Kindheit im Gegensatze zum Hause Eli's, und die Chronik endlich (1,6, 13, 18) giebt ihm einen levitischen Stammbaum.

Der Gegensatz, in welchen Saul zu Samuel versetzt worden ist, erklärt auch den merkwürdigen Umstand, dass 1,20 der Name Samuel durch eine Etymologie erklärt wird, die gar nicht für diesen aber wol für Saul passt, auf welche ausserdem schon V. 17 angespielt ist, worauf V. 27 zurückweist, und 28 heisst Samuel geradezu Saul שָׁאָל לְהָ. Man wollte also, so scheint mir, mit all dem andeuten, Saul sei zwar der vom Volke „Geforderte“ gewesen, Samuel aber der echte Saul, der Gott „Geweihte.“

II.

Unser hebräischer Bibel-Text und die LXX
mit besonderer Rücksicht auf das erste Buch Samuel.

Der uns vorliegende*) hebräische Text beruht auf einer dreifachen Ueberlieferung aus dem Altertum:

*) „Vorliegende“ ist nicht ganz richtig; wir haben noch keine vollständige Ausgabe des Bibel-Textes, welche genau nach der Massora eingereichtet wäre. Doch dürfen wir hoffen, dass uns die Gelehrsamkeit des Herrn S. Baer, wie wir derselben schon einige Bücher der Bibel verdanken, nachgerade sämtliche Teile derselben in massoretischem Texte liefern werde.

1. auf der sichtbaren Ueberlieferung der Handschriften. Dieselbe bot aber ursprünglich nur den consonantischen Text, mit welchem allerdings durch den Gebrauch des ' und ' auch die Vokalisation in bestimmten Fällen schon gegeben war. Diese Ueberlieferung hieß hebräisch מסורה, מסורה (*).

2. dieselbe ward ergänzt durch eine bloß mündliche Ueberlieferung der vocalischen Aussprache von Geschlecht zu Geschlecht, von den Lehrern zu den Schülern. Sie heißt im Talmud מקרין.

3. Seit dem 6. Jh. etwa fing man an, auch die מסורה, die Tradition der Vocale, die gesammte Prosodie durch allerlei Zeichen in den Consonanten-Text zu schreiben. Außerdem aber verzeichnete man zur treuen Bewahrung der Consonanten und Vocale alle bemerkenswerten Eigentümlichkeiten und auch die für die Vorlesung der Bibel beim Gottesdienste zur Pflicht gemachten Abwei-

*) Diese Wörter sind zu lesen מִסְרָה māßbōreh, מִסְרָה māßbōra (und nicht māßbora); ersteres ist gebildet wie בְּפָרָה, בְּפָרָה (Bleek-Wellhausen S. 567, Olshausen § 183 d, Stade Gr. § 224), und so lautet auch die übliche Aussprache der Juden (s. Pirke Aboth 3, 17 in den jüdischen Gebetbüchern), während מִסְרָה im Hebr. gar keine Analogie fände. Denn das in Ez. 20, 37 vorkommende מִסְרָה ist ein ganz anderes, von einem anderen Stämme (רָסָה) abgeleitetes Wort mit anderer Bedeutung. Indessen ist zu beachten, dass dieser Name in seiner Doppel-Form auf -eth und -ā eine Geschichte hat, welche W. Bacher sorgfältig vorfährt in der Jewish Quarterly Review III, 1891, p. 785—790. Nach B. soll die Lesung מִסְרָה zwar nicht falsch, aber doch ohne „historische“ Berechtigung sein. In der talmudischen Zeit habe man ausschließlich die Form מסורה gebraucht, welche auch später noch häufig begegnet, und diese sei 'מִסְרָה gesprochen, wie Ez. 20, 37 vocalisiert ist, und ebenso sei die andere Form māßbora zu sprechen. Dagegen bemerke ich, dass schon Aquila das Wort in Ez. εν δεσμοις übersetzt, was entschieden beweist, dass die Maßboreten in Ez.'s Wort nicht den Namen ihrer Wirksamkeit erkannten, obwol Andere, wie Theodotion, dasselbe so verstanden oder vielmehr misverstanden hatten. Um diesem Misverstande zu entgehen, mochte man (es ist unbekannt, wann? jedoch schon in früher Zeit, wie auch B. anerkennt), die andere Form מסורה, gewählt haben. So dürfen wir auch annehmen, dass beide Formen 'מִסְרָה, d. h. mit kurzem a, gesprochen worden seien, weil nur die Kürze, aber nicht die Länge, ihre grammatische Analogie findet, wenn auch in wenigen Fällen. Wenig gegen Nichts ist sehr viel.

chungen von den Handschriften. Diese letzteren Unterschiede zwischen dem überlieferten Consonanten-Text und der öffentlichen Lesung (dem *Kētib* und *Qērē*)*), nebst vielen sonstigen Notizen den Text betreffend, wurden besonders gesammelt oder auch dem Text am Rande beigefügt. Diese Notizen aus der nachtalmudischen Zeit heißen in engerem Sinne **מְסֻמָּנָה**, und die Männer, denen wir dieselbe verdanken, heißen Massoreten.

Diesen Männern dürfen wir durchaus kein philologisches Bewusstsein zuschreiben. Sie haben bloß dafür Sorge getragen, dass uns die Consonanten des Bibeltextes und die Lesung dieses Textes, wie sie für die öffentlichen Zwecke des Gottesdienstes feststand, treu erhalten bliebe. Sie haben bloß Zeichen für das bisher unbezeichnete Geltende geschaffen. Allerdings haben sie auch Namen für diese Zeichen geschaffen, wenn nicht entlehnt; aber darin wird man kein wissenschaftliches, sei es ein grammatisches, sei es musikalisches Bewusstsein erkennen.

Wir können also an die Massoreten gar nicht die Frage richten, wie sie sich zu den Manuscripten mit deren verschiedenen Lesarten gestellt haben mögen; ob sie für ihr *Qērē* handschriftliche Gewähr hatten. Sie hatten gar nicht den Gedanken, den überlieferten Text zu corrigieren; dieser galt ihnen als unantastbar und unverbesserlich. Indessen, da neben der Massoreth im alten Sinne die *Miqra* bestand, die als eben so unantastbar und unverbesserlich galt, so erschien ihnen als ihre Aufgabe nur die: Schreibung und Lesung, jedes für sich, zu sichern**).

Diese ihre Aufgabe haben sie sehr gut, so gut wie möglich, gelöst. Der heutige Philologe kann nun allerdings fragen, welchen maßgebenden Wert das *Kētib* und das *Qērē* für uns beanspruchen kann; welche Vorkehrungen waren denn für die Correctheit der Handschriften und für die Erhaltung der richtigen Aussprache ge-

*) Gewöhnlich sagt man *Qēri*: das wäre der Imperativ: *lege*. Richtiger aber ist (nach Luzzatto, Grammatik der chald. Sprache. Aus dem Italienischen von Dr. Kräger, S. 32) *Qērē* קְרֵא „gelesen“, entsprechend dem *Kētib* „geschrieben“.

**) Wir werden bald sehen, wie die obige Bemerkung doch nicht völlig zutrifft.

troffen, und wie weit gehen diese Vorkehrungen zurück? Auf letztere Frage können wir mit Bestimmtheit kaum antworten; bis ins zweite Jahrhundert ante Chr. Synagogen gab es längst in und außer Palästina, und den Mittelpunkt des Gottesdienstes bildete die Vorlesung aus der heiligen Schrift. Wo das Volk kein hebräisch mehr verstand, ward der hebräische Text mit einer Uebersetzung begleitet. Aber sowol der Vorleser, *qōrē*, wie der Uebersetzer, *Meturgemān*, mögen mit dem Text ziemlich willkürlich umgegangen sein. Dies ward jedoch endlich sehr unlieb bemerkt, und es stellte sich nun allerdings die größte Sorgfalt ein für die Bewahrung, zunächst aber doch Gewinnung des richtigen Textes und selbst Festhaltung einer traditionellen chaldäischen Uebersetzung*). Diese Bemühungen beginnen jedoch frühestens mit dem Ende des 1. Jh. post Chr. (Vergl. Geiger, Urschrift S. 159ff.)

Der „richtige“ Bibel-Text musste, wenn vorher eine große Sorglosigkeit geherrscht hatte, erst hergestellt werden; und wenn nun hergestellt, wie ward er dann bewahrt? Zwischen Aqiba und dem Anfang der massoretischen Aufzeichnungen lag doch so ziemlich ein halbes Jahrtausend! Worauf also gründet sich das massoretische Ketib und das massoretische Qerē?

Aus dem jerusalemischen Talmud (Sanh. 2,7) erfahren wir, dass im Tempel ein סִפְרָן bewahrt ward, das mindestens den Pentateuch enthielt. Ob aber dieser Tempel-Codex (סִפְרָן עֲרָה) auch die anderen Bücher unserer Bibel enthielt, ist schon nicht ausgemacht, obwohl immerhin wahrscheinlich. Es gab aber in Jerusalem nicht bloß eine Schreiber-Zunft, sondern auch Correctoren (מְגִיהִין) welche aus der Hebe der Tempelhalle (מִתְהֻרָּמָת הַלְשָׁכָה) ihr Honorar bezogen (Keth. 106a). Das waren doch geradezu angestellte Beamte.

So war in Jerusalem das Handschriften-Wesen gut organisiert. Diese Organisation dauerte solange, als es in Judäa Könige gab;

*) Auch die chaldäische Uebersetzung ward in talmudischer Zeit nur mündlich gegeben, zuerst in Willkür, später in fester vorschriftlicher Ueberlieferung, und ward dann ebenfalls niedergeschrieben (D. Cassel, Lehrbuch der jüd. Gesch. u. Lit. § 46. Vergl. auch die Einleitungen in das Alte Testament).

denn jeder die Regierung neu antretende König musste eine Abschrift des Pentateuchs anfertigen lassen, die unter Leitung oder auf Befehl des großen Senats nach dem Tempel-Codex corrigirt ward. Letzterer muss vorhanden gewesen sein, solange der Tempel bestand; denn aus demselben las der Hohepriester am Versöhnungstage den betreffenden Abschnitt dem Volke vor (Kelim 15,6).

Wie alt dürfte dieser Prototypus aller Bibel-Codices gewesen sein? Jedenfalls nicht älter als der Abschluss des Canon. Wenn er nun aber auch von späteren Entstellungen des Textes frei geblieben sein mag: ward er beim Tempel-Brande gerettet? lag er etwa den Massoreten vor? Schwerlich; oder vielmehr gewiss nicht!

Und bei allem diesem hat es sich nur um den Consonanten-Text gehandelt. Wie stand es mit der Lesung מִקְרָא? Auch diese Tradition war organisiert: es gab eine besondere Zunft von Bibelkundigen (קָרָא, Leser), deren Aufgabe die richtige Bibel-Lesung war, wie es auch eine Zunft gab, welche Halachot (Mischnajot) im Gedächtniss aufzubewahren hatte (אַגָּדָה), bevor dieselben aufgeschrieben wurden. Von dem Qarâ ward verlangt דָקְרֵי אָוָרִיָּהָא נְבִיאִיָּהָא כְּחַזְקֵיָהָא בְּרוּקָהָא dass „er den Pentateuch und die Propheten und die Schriften exact (ἐπὶ τῷ ἀκριβέστατον) lesen“ könne (Qidushin 49).

Auch nach der Zerstörung Jerusalem's gab es doch sicherlich immer noch dem Tempel-Codex gemäß corrigierte Handschriften. Beim Gottesdienst durften nur revidierte Manuscrite benutzt werden, und selbst zum Zwecke des bloßen Lernens ward eingeschärft, dass man sich eines revidierten Exemplars bediene. Indessen „neben solchen waren die gewöhnlich cursierenden Exemplare sicherlich sehr willkürlich behandelt und sachlich vielfach mit Zusätzen versehen, überarbeitet und sprachlich verwildert; nur der geringere Theil dieser Corruptelen drang tiefer ein und erhielt sich trotz später scharf geübter Kritik“ (Geiger a. a. O. 97 f.): aber „soweit nicht frühere Umgestaltungen schon zu tief sich festgesetzt hatten, als dass die ursprüngliche Lesart zu ermitteln gewesen wäre“, und soweit ferner nicht falsche Conjecturen durch falsche Voraussetzungen veranlasst wurden, ward ein viel correcterer Text hergestellt, der nicht etwa das Erzeugnis eines Geschlechts oder

Jahrhunderts ist; sondern die Massoreten setzten ihre Bemühungen um einen authentischen Text Jahrhunderte lang fort, „unbekümmert um den talmudischen Abschluss“ (Geiger das. S. 160), bis in das 10 Jh.

Wie es scheint, (so nahm auch Olshausen an) legten die Massoreten sogleich bei Beginn ihrer Arbeit einen Codex zu Grunde*), der sich durch Alter und die Autorität des Mannes und der Familie, aus deren Händen er stammte, eines besondern Ansehens erfreuen durfte. Die Lesarten, die er bot, wurden zwar für unantastbar gehalten; aber durch gewisse Zeichen, wie durch Punkte über gewissen Consonanten u. a., ward die Richtigkeit derselben geleugnet**).

Andererseits musste man sich bei „den Lesern“ (S. 93) erkundigen***), von denen doch auch der Eine mehr Vertrauen verdiente als der Andere.

Ich denke mir also die Bemühungen und das Verfahren der Massoreten, um alles das herbeizuschaffen, was zum Behufe der (מִקְרָא) Lesung zum Codex noch hinzukommen musste, etwa so,

*) Doch wird (Jer. Taanith IV, 2 in der Jewish Qu. R. I. p. 132 von J. Harris) berichtet, dass man einst drei Ms. gefunden habe, welche in drei Fällen von einander abweichende Lesarten hatten. Man habe diejenige gewählt, in welcher zwei gegen einen dritten übereinstimmte. Man hätte also gezählt und nicht erwogen.

) Vergl. zum Obigen nicht blos Geiger's „Urschrift“, sondern auch seine Vorlesungen in den Nachgelassenen Schriften IV. „Der Text der biblischen Bücher“ S. 18—54. — Die Wort-Abteilung scheint in dem von den Maßbora zu Grunde gelegten Codex nicht nur durch die Schluss-Form der Buchstaben בְּמִנְפָּץ teilweise gegeben gewesen zu sein, sondern vielmehr durchweg irgend wie angedeutet. Welchen Sinn hätte sonst z. B. die Bemerkung der Maßbora zu 2. Sam. 5, 2 **הַיִתְהַ מַוְצִּיא, da man ja, wenn diese Wortteilung nicht vorgelegen hätte, ohne weiteres hätte **הַתְּמַ** teilen können. Nun scheint mir allerdings die Bemerkung der Maßbora hier nicht ganz richtig. Man könnte, scheint mir, annehmen, vor **מַוְצִּיא** sei irrtümlich ein **ת** ausgefallen. Denn die 2. pers. perf. wird im dritten Cap. (wie auch 10, 11) nicht durch einfaches **ת**, sondern **תְּ** geschrieben: 3, 7 **בְּאַתְּה**, 24 **עֲשִׂיתְהָ**. Nur in dem alten Klageliede steht V. 34 **נִפְלָח**.

***) Ganz ebenso gewinnt man heute noch in Indien (nach Max Müller) Lesarten zum Veda von Brahmanen, die denselben ex officio ohne Ms. auswendig gelernt haben.

wie jemand verfährt, der sich von einer Tatsache unterrichten möchte und dazu die möglichen Zeugen abfragt, und die Angaben der vertrauenswürdigsten Zeugen als wahr annimmt. Nicht einen authentischen Text herzustellen, ist ihre Absicht; sondern nur den Text einer bestimmten Phase, etwa den von 100 post Chr. — aber ohne diesen Unterschied zu sehen.

Es scheint zwar, dass die Massoreten ihr Qerê oftmals nur aus MSS. hätten gewinnen können. Doch könnten alle diese Fälle lediglich auf Erinnerung der Lese-Kundigen beruhen. Sie lesen

- statt des Ketib **וַיַּעֲשֵׂה** Jer. 15, 4 u. ö. **וַיַּעֲשֵׂה**, aber lassen jenes Jes. 28, 19 unverändert, weil es ihnen, meine ich, so vorgelesen war. Das Ketib **עַלְתָּה** ϕ 92, 16 lesen sie **עַלְתָּה**, aber lassen jenes Hiob 5, 16. Das K. **קָרְיָא** Num. 1, 16 wird **קָרְוָא** gelesen; aber das. 26, 9 ist das K. **קָרְוָא**, und sie lesen **קָרְיָא**. Sechs mal findet sich das K. **שְׁבִיתָה** (Jer. 49, 39. 29, 14. Ez. 16, 53. 39, 25. Job 42, 10. Thren. 2, 14) und sie lesen **שְׁבָחוֹת**, umgekehrt findet sich vier mal **שְׁבִיתָה** (Ez. 16, 53. Zeph. 2, 7. ϕ 85, 2. 126, 4) und sie lesen „Jer. 49, 25 gibt das Q. **שְׁבִילָה** statt des gewöhnlichen **שְׁבִיתָה** im K.“, was nun auch unsere Grammatiker dazu sagen mögen (Olshausen S. 203 „ohne Zweifel in Nachahmung jener Formen **וְמַרְתָּה** und **נְחַלָּה**, statt deren man, wie hier, eine Form mit dem Suff. der 1. prs. sg. erwarten durfte“. Ebenso Stade, Gramm. S. 183), — danken wir der Treue der Massoreten; aber nicht den MSS. haben sie ihre Ueberlieferung entnommen, sondern dem Gedächtnis der Vorleser. Ebenso wo es sich um Eigennamen handelt, wie z. B. 2. Sam. 13, 37, wo das K. **עַמִּיחָוָר**, das Q. **עַמִּיחָאָר** bietet.

An alles dies, da es ja für den Sachkenner nur Bekanntes enthält, sollte bloß erinnert werden, um folgendes Verhalten zum massoretischen Texte und dem der LXX zu rechtfertigen:

Gesetzt, es sei den Massoreten gelungen, den Prototypos, der ihnen doch nicht mehr vorlag, vollständig und genau wieder herzustellen und auch die begründetste Vocalisation der Consonanten zu finden: so ist doch, wie wir wissen, keine Handschrift ohne Fehler und gelegentlich hat eine im Ganzen fehlerhafte die richtige Lesart oder eine Lesart, die zwar nicht minder falsch ist, aber das

Richtige erkennbar durchscheinen lässt. So dürfte denn unter allen Umständen die LXX immer für die Constituirung des Bibel-Textes von Wichtigkeit sein. Auch Geiger verhält sich derselben gegenüber in dieser Weise. Obwohl er den massoretischen Text „im Allgemeinen für den richtigern“ hält (Urschrift S. 99), und der LXX Text-Aenderungen aus Tendenz (Urschrift S. 77) und aus halachischer und haggadischer Auffassung, zum Behufe von Ausgleichungen, in Rücksicht auf die Ehre Israel's oder auf Decenz, endlich aus Misverständnissen zum Vorwurf macht (Nachgel. Schrift IV. 70—82); so erkennt er doch an: „Sie hatten offenbar alte Lesarten, von denen viele mit dem Samaritaner übereinstimmen“ (das. S. 79) und wenn er sich nicht immer „für die Ursprünglichkeit derselben entscheiden mag“, so „bleibt doch eine große Anzahl von Stellen, in denen sie uns kritische Führer sind“ (das. 80—82*).

Es bedarf also jeder einzelne Fall einer besonderen Erwägung; aber wie kein Glaube an die Massora, den Olshausen endgültig verurteilt hat, so darf auch kein Vorurteil für die LXX entscheidend sein. Immerhin muss man bedenken, dass, so sicher der homerische Text eines Zenodot (3. Jh. ante Chr.) schlechter war als der eines Herodian (2. Jh. post Chr.), eben so sicher der Bibel-Text in ungefähr denselben Jahrhunderten und darüber hinaus verbessert und nicht verschlechtert worden ist.

Vorzugsweise scheint mir aber hier die Warnung nötig, sich durch die leichtere Lesart der LXX nicht verführen zu lassen. Die Massora mag zuweilen sei es Sinnloses, sei es Ungrammatisches bieten — seien wir ihnen dankbar, dass sie nicht conjicirt haben. Die LXX, weil sie Uebersetzung war, musste einen erträglichen Sinn herstellen und tat es oft durch Conjectur, wodurch der Fehler des Textes verklebt, aber nicht geheilt ward. Die sogenannte niedere Kritik darf nicht ohne Rücksicht auf die höhere geübt werden, wie sehr auch letztere wieder von der ersteren abhängig

* Ich habe ebenfalls schon einmal auf die LXX gestützt eine Correctur der Massora gewagt (Zeitschr. f. Völkerpsych. XII, 287), indem ich Deut. 1,28 lesen will אֶלְכָם und לְבָבָם statt des mass. אֶלְחָטָן und לְבָבָנוּ. Die Rede des Volkes schließt mit dem Worte עַלְיָם. Das Folgende spricht Mose.

sein mag. So will nun z. B. Stade (Geschichte des Volkes Israel I. 212), in 1. Samuel 10, 27 die letzten Worte **וַיְהִי כִּמְחֹרִישׁ** nach der LXX mit dem folgenden 11, 1 verbinden und das letzte Wort umändern in **בְּמַחְרֵשׁ**. Dies geht, wenn ich nicht irre, von Thenius aus, und allerdings wäre es gutes Hebräisch, wie Gen. 38, 24 beweist. — Mag nun die LXX in ihrem Ms. die Lesart **וַיְהִי כִּמְחֹרֵשׁ** vorgefunden, oder mögen die hellenistischen Uebersetzer unsere massoretische Lesart vor sich gehabt haben: uns ist es gleich, ob eine Conjectur in Alexandrien oder in Palästina gemacht ist; aber eine bloße Conjectur war und bleibt es, und zwar, wie scheinbar auch immer, doch nicht zu billigen. Denn Cap. 10 und 11 hängen gar nicht mit einander zusammen. Denn wenn von den ersten 12 CC. des ersten Buches Samuel irgend eines historisch ist, so ist es das 11. und es musste früher als C. 10 niedergeschrieben sein. Nur der Redactor des Buches hätte eine Verbindung herstellen können; der hätte sich aber wol mit **וַיְהִי אֶחָרִי כֵּן** begnügt. Durch die Lesart der LXX wird also die höhere Kritik geschädigt*). Auch scheint die Conjectur nur dadurch veranlasst, dass man **מַחְרִישׁ** nicht verstand. Thenius meint, wenn man übersetzen wollte: er war wie taub, d. i. er tat, als merke er es nicht, so müsste es heißen **וְהַוָּא הִיה ב'**. So aber durfte es, scheint mir, nicht heißen; denn damit würde eine dauernde Eigenschaft als Beschaffenheit bezeichnet, während hier ein durch das Vorangehende hervorgebrachtes und gelegentliches Benehmen ausgedrückt sein sollte. Also nicht wie 2. Sam. 9, 13, sondern etwa wie Gen. 45, 26 „sein Herz blieb kalt“ **וַיְפָנֵן לְבָבוֹ** trotz der frohen Botschaft.

Und hiermit sind wir zur Hauptsache gekommen. Für jene von Geiger (S. 93) erwähnten „Umgestaltungen, Corruptelen“, welche den Text tiefer angegriffen und sich schon so fest gesetzt hatten, dass die ursprüngliche Lesart von den Massoreten nicht

*) Stade setzt nun allerdings, da auch er 10, 17—27 einem viel späteren Verfasser zuschreibt als c. 11, die Zeitbestimmung, den Verlauf eines Monats, nicht mit dem Ende des c. 10 in Verbindung, sondern mit 9, 1 bis 10, 17. Aber dieses Fortunatus-Märchen von dem Jüngling, der Eselinnen sucht und ein Königreich findet, steht doch wahrlich in nicht geringerem Widerspruch zu c. 11, als Samuel auf Mispa.

mehr ermittelt werden konnte, also in den Fällen, wo wir am sehnstüchtigsten nach Hülfe umschauen: da verlässt uns auch die LXX; sie teilt, mit wenigen Ausnahmen, alle jene unheilbar gewordenen Verderbnisse des Bibel-Textes, weil sie älter waren, als die LXX. So hat z. B. Wellhausen den Vers 13 in 2. Sam. 7 als Interpolation mit aller Sicherheit nachgewiesen*); aber auch die LXX hat denselben. — 2. Sam. 22 fehlen am Anfang die Worte **אֲרַחֲטָךְ ה' חֹזֶקְיָה**, welche ψ 18 bietet. Genau ebenso in der LXX. — 1. Sam. 1, 3 hat die LXX 'הָלֵל נָאֵל אֶלְיָהוּ וְאֶלְיָזָר אֶלְעָזָר'. Wellhausen hält dies mit Recht für eine schlechte Correctur, welche den Anstoß beseitigen soll, dass in dem massoretischen Text die Söhne Eli's genannt werden, bevor Eli's gedacht ist. Nach der LXX hätte W. keinen Grund zu der Annahme gehabt, dass C. 1 aus der Mitte einer Erzählung herausgerissen ist, in welcher von Eli schon ausführlich die Rede war. Ob diese Annahme begründet ist oder nicht, mag zunächst dahin gestellt bleiben; aber ich meine, der letzte Teil jenes Verses von וְשָׁבָע ab sind die Interpolation eines Voreiligen, dem die Notiz 4, 4 nicht früh genug kam. Damit würde W. seine Grundlage entzogen; ich aber kann mich freilich auch nicht auf die LXX berufen. — LXX hat wie unser Text 2, 1—10 den Psalm, der nicht hierher gehört, bereichert denselben aber noch durch die Verse Jer. 9, 22 f. — Den ungehörigen Einschub 1. Sam. 11, 7 hat die LXX nicht minder. Und ähnlich verhält sich die LXX in der Regel, wie gar nicht anders zu erwarten ist.

Allerdings ist es eben darum wichtig, wenn LXX zuweilen ganze Stellen nicht hat. So hat sie 1. Sam. 17, 55—58 nicht, ferner 18, 1—5 nicht. Ob mit Recht? Meine Kritik wäre dies nicht. Denn ich möchte 18, 1—3 nicht missen, und diese Verse schließen sich doch wol an 17, 57. 58. Nun bleibt aber immer noch 18, 6 ff. ohne Verbindung mit dem Vorangehenden, wie auch W. bemerkt, und V. 6 beginnt im hebräischen Text mit einigen Worten, die in LXX fehlen, welche aber so wunderlich und unmöglich sind, dass

*) Die Spitze der Rede Gottes an Dawid V. 5—16 liegt darin, dass Gott sagt: nicht du sollst mir ein Haus bauen (ich habe ja niemals ein Haus verlangt, V. 7), sondern ich will dir ein Haus bauen, V. 11.

man eben an denselben merkt, sie können nicht mit Absicht so stehen. Man sieht also hier deutlich eine Spur vom Voraufgegangenen, wovon LXX gar nichts zeigt. Eine Spur davon zeigt auch 17, 54, was W. für eine Glosse halten will. Dann hätte die LXX auch diese Glosse. Dafür aber kann ich den Vers nicht halten: weder hat er solchen Schein, noch hat er in dem Zusammenhang, in welchem er sich befindet, irgend welchen Anhalt.

So nützt uns die LXX auch hier teils nichts, teils wenig. Denn wenn sie von C. 18 nur V. 6—8, 12a, 13, 14, 15, endlich 16, 20—29a bietet, so habe ich wahrlich zum Scharfsinn unserer Kritiker, insbesondere Wellhausens, das Zutrauen, dass sie diese Verse aus dem hebräischen Text wol herausgeschält hätten auch ohne LXX, während wir froh sein können, dass uns die Massoreten in C. 16—18 eine Menge verschiedener und allerdings sich widersprechender Berichte trotz aller Widersprüche bewahrt haben. Die Massora hat uns nicht verarmt, sondern bereichert.

Aber gerade auch bereichern soll uns die LXX. Und wie dankbar müssten wir demjenigen Kritiker (Wellhausen) sein, der uns aus der LXX ein altes Lied aus dem *ספר הישר* reconstruiert! Indessen, ich habe noch kein rechtes Zutrauen zu diesem Liede fassen können. Das Buch der Könige erzählt I, C. 8, wie Salomo den von ihm gebauten Tempel einweihit. Nachdem die heilige Lade an ihre Stelle gesetzt war, da erfüllte die Wolke das Allerheiligste. Und nun sprach Salomo: „Gott will im dunklen Gewölk wohnen; doch habe ich Dir ein Wohnhaus gebaut, eine Heimstätte für immer.“ Hiernach wendet sich Salomo dem Volke zu und redet es an, dann spricht er das Einweihungs-Gebet. Die LXX hat die eben übersetzten Worte, mit denen Salomo begonnen hatte, nicht an dieser Stelle, sondern erst hinter V. 53, das heißt hinter dem Weihe-Gebet, wo diese Worte außer jedem Zusammenhange stehen. Nun hat Thenius Anstoß genommen an *ערפֶל* „das schwarze Dunkel“, obwol er selbst 2. Sam. 22, 10 citiert, wo das schwarze Gewölk als Wohnung Gottes beschrieben wird, und wo es V. 12 ausdrücklich heißt: „Er macht Finsternis um sich her zu seinem Versteck.“ Freilich liest die chald. Uebersetzung *וְרַשְׁלָם* statt *ערפֶל*. Das gefällt Thenius, und er beruft sich dabei noch auf die LXX,

V. 16 und 2. Chron. 6, 6. Aber nirgends hat Gott gesagt, dass er Jerusalem erwählt habe.

Die LXX bietet als Worte Salomo's (nach einigen Correcturen Wellhausen's): „Die Sonne am Himmel hat er geschaffen, Jahwe, doch hat er wollen wohnen im Dunklen und gesprochen: bau mir ein Haus, ein Haus meiner Heimstatt, dass ich dort ewiglich wohne — siehe es steht geschrieben im Buche des Redlichen.“ Hiernach wäre im hebräischen Text der erste Satz ganz ausgefallen, das Uebrige wäre entstellt*).

So überraschend diese Restitution auch ist**), so kann ich sie dennoch nicht für richtig halten. Der hebräische Text des V. 12 kann rätselhaft, weil lückenhaft, erscheinen, und so wäre eine Hülfe der LXX wünschenswert, und es könnte sein, dass sie uns hier wirklich zu statten käme, aber in anderer Weise, als W. meinte. Weder haben wir hier ein Lied aus dem סְפַר הַיְשָׁרֶת***), noch auch überhaupt ein Lied. Es ist eine Betrachtung Salomo's, die er naturgemäß bei Gelegenheit der Tempel-Weihe zu allererst anstellt (die Stellung derselben in der LXX ist entschieden falsch). Nicht um den Gegensatz von Sonne und finsterer Wolke kann es sich handeln; denn dieser ist in der alten Welt selbstverständlich: die Sonne wohnt in der Gewitterwolke, aus der die Blitze schießen. Es wäre doch ein wunderlicher Gedanke Salomo's, dass Jahwe, obwohl er die helle Sonne geschaffen habe, doch die dunkle Wolke

* Den griech. Text: Ἡλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ κύριος, εἶπε τοῦ κατοικεῖν ἐν γνώσφῃ· οἰκοδόμησον οἰκόν μου, οἶκον εὐπρεπῆ σαυτῷ τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος. οὐκ ἰδοῦ αὐτῇ γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς φύσης übersetzt Wellhausen seharfsinnig folgendermaßen in das Hebräische zurück: שמש הבין בשמים יהוה אמר לשכן בערפל: בנה ביתו נוח לי לשבח עלמי הלא חי ב. כהובה בספר הישר. Nämlich W. erkannte in ἐγνώρισεν das hebr. הבין welches man fälschlich statt las; ἐπὶ καινότητος aber setzt nicht die Lesung עלמיים statt voraus (hätte das Sinn?), sondern soll wol bedeuten „ins Wunderbare, also Ewige“.

**) Thenius hatte gemeint, die Stelle der LXX sei „ein schwer zu entwirrendes Convolut von Bemerkungen und vielleicht auch Varianten, welche zu V. 12, 13 gehören und hier (nach V. 53) eingefügt sind“.

***) Selbst die Weise des Citats ist mir verdächtig. Denn כהב wird ursprünglich nur mit לְיַהּ und nicht mit בְּ construiert, und so hat auch sonst die LXX ἐπὶ c. gen. oder acc., aber nicht wie hier ἐπ.

als Wohnort vorziehe. Nein, vor allem steigt in Salomo ein Gedanke auf, wie ihn Jes. 66, 1 ausspricht. Darum würde ich vorschlagen, W.'s Correctur des sinnlosen ἐγνώσαν dankbar annehmend, zu lesen: **כִּסְאוֹ הַכֹּן בְּעַרְפֵּל אָמַר לְשָׁכֵן** Gott hat zwar seinen Thron im Himmel errichtet und will im Wolken-Dunkel wohnen, **וְאַנְּיִ בְּנֵי בֵּית וּבָבֶל לְךָ מִכְּן לְשִׁבְתְּךָ עַל מִלְּמִים** ich aber habe dir dennoch eine Heimstätte*), eine feste Wohnung für ewig gebaut.

Auch gegen diese meine Conjectur lässt sich freilich manches einwenden. Nach dem Sinne unseres Erzählers oder Redactors brach Salomo „damals“, als die wunderbare Wolke in das Heiligtum einzog, in die Worte aus: „Jahwe hat ja verheißen im Wolkdunkel zu wohnen!“ und er entnimmt jener Erscheinung die Gewissheit, dass Gott den von ihm gebauten Tempel genehmigt habe und ihn als Wohnsitz annehmen wolle. Und in dieser Gewissheit spricht er beruhigt weiter: „So habe ich dir denn wirklich ein Haus gebaut!“ Fassen wir den Sinn in dieser Weise, so erklärt sich auch der Uebergang von der 3. prs. in V. 12 zur 2. prs. im 13. in natürlicher Weise; und wenn der Syrer liest **ה' אָחָת אָמַרְתָּ**, so ist das wieder nur billige Conjectur. Was die LXX oder den Schreiber ihrer hebräischen Vorlage veranlasst hat, hier ein Lied aus dem **ספר הִישָּׁר** zu vermuten, ist offenbar das **אָנָּה** des V. 12, das an Josua 10, 12 erinnert**).

*) Ich stütze mich also für die Ergänzung auf die LXX, ohne ihre, wie mir scheint, schlechten Lesarten anzunehmen. Wie das sicherlich falsche **שְׁמָשׁ** aus dem von mir vermuteten **כִּסְאוֹ** entstanden sein mag, weiß ich nicht, ebenso wenig, wie das falsche **נוֹחַ** aus dem richtigen **וּכְלִ** entstehen konnte. Während nämlich **בֵּית נֹחַ** einen guten Sinn gibt: „das Haus, in das man sich zurückzieht“, wäre im Gegenteil ein **בֵּית נֹחַ לְשִׁבְתָּה** „mir ein Haus, ein Haus meiner Heimstatt, um zu wohnen“ eine Ueberladung. Auch bietet ja das Griechische **εὐπρεπῆ**, was beweist, dass man **נוֹחַ** genommen hatte. Und wie kam man auf **σαυτῷ**, das W. in **לְיַ** verwandelt? Dieses unwillkürliche **σαυτῷ** beweist, dass **לְ** ursprünglich ist: es ist der wirkliche Rest der alten Lesart. Und welches Haus ist „wolanständig“ für Gott? Das Schlimmste aber ist der Imperativ der LXX, denn nirgends hat Gott den Tempelbau befohlen, wie W. am besten wissen muss (vgl. S. 89*).

) Allerdings fehlt gerade dort in der LXX die Erwähnung des **סְ' הִ. Dieses übersetzt sie 1. Kön. 8, 53 **βιβλίον τῆς φύσης**, aber 2. Sam. 1, 18 **βιβλίον τοῦ εὐθύνης**.

Man darf auch in der Tat nicht sogleich jeden Satz, den die LXX mehr hat, als die Massora, in den Text einschieben wollen. Wenn z. B. 1. Sam. 10,1 LXX hinzufügt; „Du wirst sein Volk beherrschen und erretten aus der Hand seiner Feinde rund umher“, so ist das lediglich aus 9,17 und 16 zusammengeflickt; und der Anfang von 10,2 „und dies sei dir das Zeichen, dass dich der Herr über sein Erbteil als Herrscher gesalbt hat“ ist aus V. 7 herausgegriffen. Das sind billige Einschiebsel. Ebenso wird doch wol auch niemand die prosaische Einleitung der LXX zu den Klageliedern für authentisch nehmen. — Ein vorteilhaftes Zeugnis indessen für die LXX gibt die Erzählung von Jerobeam's Erhebung, über welche Ranke (Weltgeschichte III, 2. S. 11f.) so urteilt: „Ich halte dafür, dass hier zwei verschiedene Traditionen vorliegen, welche nicht vereinigt werden können. Dem Fragment, das sich in den ältesten Handschriften der LXX befindet und ohne Zweifel auf einem dem anderen ebenbürtigen Texte beruht, gebe ich als Historiker den Vorzug.“ Dies ist nun auch für unseren Spruch nicht ohne Bedeutung.

Die Abweichungen nämlich der LXX von dem hebräischen Text im Buch der Könige beginnen schon in dem 2. Cap. und erstrecken sich bis zum 14., und mehrfach erscheint der letztere ohne guten Zusammenhang. Die Verwirrung muss aus alter Zeit stammen; es wurden Stücke verschiedener Quellen, weil sie nicht zu einander passten, hin und her geschoben. So scheint mir auch das Stück 8,14—21 überhaupt erst spät eingefügt. Das geht erstlich aus der Einleitung V. 14 hervor, der mit V. 55 wesentlich identisch ist. Die Verse 55—61 konnte Salomo nur zum Volke gewendet gesprochen haben; folglich gehören die ersten Worte des V. 14 zu 55. Dann aber beruht dieses Stück V. 14—21 auf der falschen Vorstellung, welche im 2. Sam. 7,13 liegt (S. 98). Aber dass dieser Vers später eingeschoben ist, ist gewiss, und dort ist in den Versen 5—16 nichts gesagt von *הַטִּבָּה*, wie es in unserem V. 18 heißt. Dagegen wird in unserem V. 24 f. wirklich nicht an den dortigen V. 13 erinnert. V. 26 ist eine Wiederholung des Anfangs von 25 mit der Variante *יאמַן* für *שָׁמַר*. — Ebenso oder noch später sind die Verse 10 und 11 eingeschoben. Denn abgesehen

davon, dass von einer Wolke in oder über dem Tempel doch nirgends wieder die Rede ist, sind diese Verse unverständlich. Als die Wolke das Allerheiligste, und doch gewiss nur dieses, erfüllte, waren die Priester schon hinausgegangen; warum konnten sie nun nicht weiter ihres Amtes walten? Auch ist in dem folgenden Gebet davon, dass die Herrlichkeit Gottes im Tempel sei, gar keine Rede. Sondern Gott im Himmel blickt auf den Tempel, der ihm geweiht ist (כָּלְמִשְׁבֵּת V. 29. 43) und erhört die in demselben gesprochenen Gebete (V. 29 f.).

So steht im hebr. Text V. 12, der alte Spruch, zwischen zwei verdächtigen Stellen, und es erklärt sich leicht, wie er umgestellt werden konnte, da er vor- und rückwärts keinen Zusammenhang hatte. Die Angabe, dass die Wolke eingezogen sei, könnte eben sowol den alten Spruch an sich gezogen haben, wie er auch dieselbe vielleicht erst herbeigeführt hat. In jedem Falle aber stehen sie nur im Sinne des Redactors im S. 101 angegebenen Zusammenhang, und nicht an sich; und darum könnte der erste Teil des Spruchs als störend, da er auf einen ganz anderen Gedankengang hinwies, ausgelassen worden sein. Dass aber der Spruch ursprünglich den Sinn hatte, den ich ihm beigelegt habe, geht aus V. 27 sehr klar hervor, und wie er vorn verstümmelt ist, so wird er auch seines Endes beraubt sein. Denn wahrscheinlich enthielt er weiter in kürzester Form, was das Gebet V. 28—53 ausspricht.

Ich mache mir wenig Hoffnung auf Zustimmung zu meiner Conjectur. Es ist mir wolbekannt, wie schwierig es ist, Lücken auszufüllen, wenn nicht besonders günstige Verhältnisse obwalten, wenn sogar der Zusammenhang nicht einmal einen unbestreitbaren Gedanken, der zu ergänzen ist, erraten lässt, ja sogar die Lücke selbst bezweifelt werden kann.

So scheint mir zwar die LXX immer besondere Beachtung zu verdienen, wenn ich auch die Meinung zurückweisen muss, als böte sie „überhaupt den besseren Text“. Dies scheint mir eben so wol für ausgelassene oder überschüssige Stellen der Fall, wie auch für einzelne Lesarten. Dabei ist auch zu berücksichtigen, dass weder die hellenistischen Uebersetzer in allen Büchern der

Bibel dieselben waren und nach derselben Methode verfahren, noch auch ihre hebräische Vorlage und unser überlieferter hebr. Text in allen Büchern gleich gut oder schlecht ist. In Rücksicht auf einzelne Wörter will ich nun einige Fälle aus dem 1. Buche Samuel besprechen, nachdem ich nur noch wiederholt daran erinnert haben möchte, wie getreulich uns die Massora in den wiederholt vorkommenden Stücken die Varianten erhalten hat, fern von jeder Gleichmacherei sowol die Consonanten (מְסֻרָּה) als die Vokale (אַרְקָנוּת) lediglich nach der Ueberlieferung festhaltend. So liest sie 2. Sam. 22, 51 die Consonanten מִגְדָּל migdol und ψ 18, 51 מִגְדָּל magdil. Diese treue Pietät kindlicher Naivität, die gerade das tut, was wir heutige Philologen fordern würden, scheint mir rührend, oder, wenn dieses Wort unpassend scheint, eine uns höchst willkommene Tatsache.

Man wolle auch folgendes nicht übersehen. Kein Buch unserer Bibel hat einen so fehlerhaften Text als das 1. Buch Samuel. Woher dies? Weil dasselbe von Anfang an schlecht redigiert, darum, um den Text doch verständlich, zusammenhängend zu machen, überarbeitet und entstellt ward, zumal schon der Redactor seine Quellen nicht immer verstanden hat, weswegen die Abschreiber seine Worte noch mehr misverstanden und durch schlechte vermeintliche Correcturen noch mehr von dem authentischen Text entfernt haben (oben S. 79). Darum sind hier die kleinen Mittel der Text-Kritik, wie Buchstaben-Verwechslung u. dergl., ganz unfruchtbar, und Vermutungen über die Lesung eines Wortes leicht gemacht, aber unerweisbar*). Darum stimme ich allerdings meist für den massoretischen Text und komme, wo dies unmöglich ist, selten über den Zweifel hinaus zu einem bestimmten Ansatz. Man muss der Gefahr entgegen-

*) Text-Aenderungen aus Tendenz, wie sie Geiger mit Vorliebe aufsucht, hat er sogleich im 1. Cap. des 1. Sam. mehrfach in der LXX nachgewiesen (V. 21. 22. 24). Ob in solchen Fällen der hellenistische Uebersetzer schon einen geänderten hebräischen Text vorgefunden, oder ob er zwar unseren Text vor sich hatte, aber eine abweichende Uebersetzung geben zu müssen geglaubt hat, ist wol kaum sicher auszumachen, aber auch völlig gleichgültig.

arbeiten, dass der alte Aberglaube an den massoretischen Text in den neuen Aberglauben an den griechischen umschlage.

Ich beginne mit 5, 6, zu welchem Verse Thenius bemerkt: „Auch die eifrigsten Verteidiger der Unversehrtheit unseres Textes müssen in diesem Cap. eine Lückenhaftigkeit desselben anerkennen, indem die im folgenden Cap. (Vers 4. 5. 11. 18) vorkommenden עכברים gar keine Beziehung hätten, wenn dieselben nicht in unserem Cap. und wahrscheinlich in diesem Verse erwähnt worden wären. LXX gibt uns den ursprünglichen Text“. Danach sei in unserem Text dem 6. Verse zuzufügen: וּבָחָר אָרֶץ עַל עַכְבָּרִים וְהַחַזְמָה מִזְמָה מִזְמָה נְדוּלָה בְּעִיר Dies heißt: Thenius hat den Text genau so misverstanden wie die Uebersetzer und wie diejenigen Schreiber, welche in 6, 5 המשיחים את הארץ eingeschoben haben. Merkwürdiger Weise fehlen in LXX 6, 4 die Mäuse, das. 5 und 11 die Beulen. Indessen hat schon Hitzig bemerkt: „Die Maus ist das Bild der Beulen,“ was nun wol nicht ganz richtig ist. Aber die Maus ist hier jedenfalls bloß symbolisch. Man denke an den Apollon Smintheus, den Mäusler. Die Maus war auch dem indischen Rudra geheiligt, der wie Apollo, ein Heil-Gott war. Auch im deutschen Märchen und Aberglauben spielt die Maus eine nicht geringe Rolle. Für die Philister aber handelte es sich ja um Heilung (nicht um Feld-Mäuse), und so brachten sie, wie üblich, Bilder ihres Leidens, der Beulen, und das Symbol der Heilung dem fremden Gotte, der sie geplagt hatte. Mit den Feldmäusen fällt nun auch die gewaltige Todesbestürzung der LXX.

8, 4 LXX, אָנָשִׁי יִשְׂרָאֵל Massora entschieden richtig זכְנֵי יִשְׂרָאֵל.

10, 10 LXX, מִזְמָה שָׁם וַיָּבֹא שָׁם. Da לְקָרְאָתוֹ folgt, zieht Thenius den sg. vor. Doch lässt sich der Wechsel des Numerus erklären: sie beide kommen, aber nur für Saul ist die Begegnung der Propheten bedeutsam. Ferner hat LXX und Thenius das שָׁם nicht verstanden; es ist zu fassen wie V. 5 שָׁם הַשְׁעָר an die bezeichnete Stelle der Stadt. Auch fehlt nichts im Text, etwa: sie kamen zu Rahel's Grab und nach der Eiche Tabor u. s. w. und gingen von da. Es braucht nicht alles erzählt zu werden, was sich von selbst versteht. Die Begegnung mit den Propheten

wird wegen des dabei sich zutragenden Ereignisses besonders erwähnt.

10, 26 LXX für M. **בְּנֵי חֵיל** das Gewöhnliche statt des Ungewöhnlichen, aber nicht zu Verwerfenden. **חֵיל** ist die Anzahl der Tüchtigen.

12, 11 macht eine Hülfe sehr wünschenswert. Denn die Nennung Samuel's ist hier ganz ungehörig; aber LXX nennt ihn ebenfalls. Für den völlig unbekannten Richter **בָּרָק** setzt sie Barak, womit sich kein Kritiker einverstanden erklären wird.

Ebenso sähe ich für 13, 3 gern Hülfe, kann solche aber der LXX nicht entnehmen. Sie liest **פָשֻׁעַ הָעָבָדִים** für unser **הָעָבָרִים**, und Wellhausen meint, jenes sei eine an unrechter Stelle eingefügte Glosse, welche zu **וַיִּשְׁמַעַ פָּלָשָׁתָם** gehörte und eben sagen sollte, was die Philister gehört haben: **לֹא מָרַפְעַע הָעָבָרִים**. Aber **פָשֻׁעַ** im Verhältnis der Israeliten zu den Philistern kann weder ein Glossen-Schreiber, noch viel weniger Saul (nach Thenius **וַיִּפְשַׁע**; aber die LXX hat das Perf.) anwenden. So hilft uns die LXX höchstens dazu, die letzte Wortes des 3. Verses sicherer zu streichen. Da aber die Verse 2—7 so verwirrt sind, so fürchte ich eine tiefergehende Störung des Textes, welche durch Streichung einiger Worte (die vielleicht doch richtig sind) nicht gehoben wird.

בַּיּוֹם מִלְחַמָּה מִכְמָשׁ für unser **בַּיּוֹם מִלְחַמָּה**. Hat es wirklich Sinn: in den Tagen der Schlacht bei Mikmasch? Allerdings kommt **מִלְחַמָּה** nur hier vor; ist das so wunderbar, dass man es verwischen muss? Stade in seiner Grammatik hat diese Form aufgeführt. Dagegen kommt **מִלְחַמָּה** tatsächlich gar nicht vor, und die Verbindung dieses st. const. mit dem Namen einer Oertlichkeit ist wol ganz unhebräisch.

Auch 14, 29 scheint mir zu zeigen, dass die LXX nur falsche Kritik geübt haben. Statt des einfachen **וַיֹּאמֶר** liest die LXX **וַיֹּאמֶר יְהוָה יְהוָה**, „Jonathan bemerkte (sc. die Ermattung des Volkes) und sprach, nicht zu dem Einen, der ihm den Schwur des Vaters mitteilte, sondern zu den Umstehenden: daher folgt **רְאֵה**.“ Aber gerade die LXX hat **רְאֵה** und auch dies ist falsche Correctur. Ich meine, es sei am Schlusse des V. 28 **וַיַּעֲפַת הָעָם** zu streichen,

welche Worte aus V. 31 heraufgezogen sind. Dann ist unser Text in Ordnung.

14, 44 liest LXX מות המות היום מ' ת' יונחן für. Ersteres würde in den Mund eines Römers der klassischen französischen Bühne sehr wol passen. Aber hier? In der Nennung des Namens spricht sich der Schmerz des Vaters aus. Dies wird mir hoffentlich mancher Kritiker nachfühlen.

21, 10 fehlt LXX אחריו האפר wie Geiger bemerkt (Ges. WW. IV, 79), aus Tendenz. Der Zusatz der LXX aber ויהנה לו ist sehr entbehrlich, weil selbstverständlich.

22, 22. 23 die LXX übersetzt אָנָכִי סְבָתִי durch ἐγώ εἰμι αἴτιος, wie wir alle übersetzen. Thenius meint, die LXX „in ihrer unbeholfenen Treue würde gewiss nicht sofort so übersetzt haben, wenn sie wie im M. T. gelesen hätte“; sie habe חֲבָתִי gelesen. Hier ist mehr als Aberglaube an die LXX. Die Bedeutung „verschulden“ für סְבָבָה wird durch das Arabische bestätigt. Das Subst. סְבָבָה 1. Kön. 12, 15 zeigt den Uebergang zum arab.-jüd. Ursache. Das alles soll nicht genügen; sondern man construiert ein gar nicht vorkommendes Subst. חָבָתִי! aus dem nur ein einzigesmal vorkommenden Subst. Ez. 18, 7 und dem nur ein einzigesmal in Daniel (! 1, 10) vorkommenden חָבָתִי. — Kaum minder wunderlich ist nun das Folgende: Thenius will mit der LXX lesen: כי אשר אָבְקַשׁ לְנַפְשֶׁךָ מִקּוּם אָבְקַשׁ לְנַפְשֶׁךָ denn, sagt er, „es ist klar, dass man gerade das Umgekehrte (von dem, was der M. T. bietet) erwarten sollte: wer dir nach dem Leben trachtet, trachtet mir nach dem Leben“. Ich meine, das sei Misverständnis, und klar sei nur der M. T. Dawid will nicht sagen: dein Leben ist mir so lieb wie das meine (das wäre eine allgemeine Liebes-Phrase), sondern: fürchte nicht; du begreifst, dass ich dich schützen muss; „denn derjenige, der mir nach dem Leben trachtet, der ist es ja, der auch dir nach dem Leben trachtet“; wir beide haben denselben Feind. Das ist aus der Situation heraus gesprochen. Ferner: was für ein Hebräisch hat hier Thenius in Vertrauen auf die „unbeholfene Treue“ der LXX zusammengebracht! Rätselhaft bleibt aber zunächst, woher die LXX das Wort מִקּוּם hat? Vielleicht führt Raschi auf die Spur, welcher erklärt: אָדָם אַחֲרַ רֹורָף

שְׁנִינוּ בָּמָקוּם שָׁאַמְלָט שֵׁם אָנִי חַמְלָט אַחֲתָה. — Endlich, weil die LXX πεφύλαξαι übersetzt, schließt Thenius, sie habe נְשִׁמְרָה statt unser gelesen.

25, 1 liest LXX בְּמַעַן statt des M. פָּאָרָן. Für mich liegt es auf der Hand, dass dies eine billige Conjectur ist. Wenn Paran von Maon zu weit ist, um das Folgende zu verstehen — nun, wer bürgt denn dafür, dass der 1. Vers zu diesem Kap. gehört? Die Handhabe zur Kritik, welche die M. bietet, wird von der LXX zerstört. Die M. macht übrigens sogar zwischen V. 1 und 2 einen Absatz.

25, 11 lesen LXX und ihre abergläubigen Freunde יְנִי statt M. מִנִּי. Es ist doch, sollte ich meinen, unmöglich, dass jemand absichtlich oder zufällig aus Wein Wasser macht; aber recht wol, wie Thenius mit der LXX beweist, kann man aus מִים den kostbaren יְנִי machen. Der Chald. hat מִנִּי gelesen und nur etwas frei mit יְנִשְׁׁמַד übersetzt. Uebrigens vergl. Hos. 2, 7.

25, 34 soll das zweite כִּי „Ueberrest des ursprünglichen אָמָרָתִי“ sein. Die LXX hat allerdings τότε εἰπα, aber sie hat sicherlich gelesen wie wir. Unser Satz ist construiert wie 1. Sam. 14, 39. Das letzte כִּי nimmt das vorangegangene wieder auf: אָמָר ist Schwur-Partikel, der hinzuzudenkende Nachsatz wird verschwiegen. Das ist echt hebräisch.

28, 19 ist nach meiner Ansicht der erste Teil zu streichen, also zu beginnen: מָהָר אַחֲתָה וּבְנִיר עַמִּי, dann schwindet jede Schwierigkeit. Das prägnante עַמִּי mag ich nicht der LXX wegen in das blasse יְפָלוּ עַמְּךָ verwandeln.

Die ältesten schriftstellernden Propheten.

I.

Der König von Israel Ahab hatte sich teils durch offensichtliche Gewaltsamkeiten, wie die Besitznahme von Nabot's Weinberg, teils durch die Begünstigung des mit seiner Gattin Isebel aus Phönizien eingedrungenen Kultus des Baal-Gottes, welcher die Anbetung Jahwe's*) völlig beseitigen sollte, in weiten Volkskreisen verhasst gemacht. Hierdurch ward unter seinem Sohne die Empörung des Feldhauptmannes Jehu sehr erleichtert; und da dieser die Wiederherstellung des Jahwe-Kultus versprach, fand er bald beim gesamten Volke Anerkennung. Auch war seine erste That nach seinem Einzuge als König von Israel in die Hauptstadt Samaria die Niederreißung des Tempels und der Säulen Baal's.

Die politische Macht des Reiches aber sank unter Jehu und seinem Sohne, hebt sich unter seinem Enkel und gewinnt unter seinem Urenkel Jerobeam II. hohen Glanz. Dieser König unterwarf die Nachbarstaaten im Norden und Osten, von denen Israel im vorangehenden Jahrhundert viel zu leiden gehabt hatte; und wie unter Dawid erstreckte sich sein Reich bis zum Libanon.

Mit der Macht aber mehrte sich auch der Reichtum, und damit auch Gier nach Reichtum, Ungerechtigkeit gegen die social Schwachen und Bedrückung derselben bis zum Sklavenjoch. Neben solcher Unsittlichkeit konnte ein reiner Jahwekultus nicht bestehen.

*) Jahwe sprechen jetzt alle Bibelforscher statt des früher üblichen, durch Missverständnis entstandenen Jehovah.

Der Böse, Baal, war geschwunden; das Böse, die unsittliche Baal verehrung, war geblieben und auf Jahwe übertragen. An mehreren von Alters her heiligen Orten im Reiche standen Bilder von Jahwe in Form eines Stieres, so namentlich in Beth-El. Durch solchen Kultus war das heilige Wesen Jahwe's gefälscht: er war selbst nichts anderes geworden als ein heidnischer Baal, nur unter Beibehaltung seines bloßen Namens.

Das schloss eine größere Gefahr in sich als der offbare Abfall von Jahwe. Die Fälschung seines Wesens war eben zugleich eine Täuschung des eigenen Bewusstseins seiner Bekenner. Man meinte und glaubte, Jahwe anzubeten, und diente doch tatsächlich einem fremden Gotte; je reizender, lüsterner der fremde Dienst, um so eifriger ward er betrieben, für um so frömmter hielt man sich, um so sicherer glaubte man sich unter Jahwe's Schutz, welcher ja auch durch Gewähr von Reichtümern und politischer Macht dauernd seine Gunst zu beweisen schien. Man vertraute doppelt, auf seine Macht und seine Frömmigkeit; so wiegte man sich in Sicherheit und lebte ohne jede Furcht. Der höchste Glanz des israelitischen Staates war der Anfang seines völligen Untergangs.

Denken wir uns nun eine Versammlung solcher Israeliten: sie haben so eben geopfert und liegen nun „Fleisch schmausend“ auf dem Hofe vor dem Tempel und stimmen Lieder an und spielen die Laute, trinken Wein bis zum Rausche und ergeben sich sinnlicher Lust — wie sie vermeinen: Jahwe zu ehren. In dieses Gelage der, wie sie selbst meinen, gottgefälligen Israeliten, tritt plötzlich ein Mann mit festem Schritt, kühner Haltung, finstrem Blick und ruft im Klageton von erhöhter Stätte: „Die Jungfrau Israel ist gefallen, sie wird sich nicht wieder aufrichten; sie ist hingestreckt auf ihrem Boden, keiner der sie aufrichtet“ (Amos 5, 2). „Jerobeam wird durch das Schwert sterben, Israel aus seinem Lande vertrieben werden“ (7, 11). Das war Unerhörtes, Unmögliches, Undenkbares. Man war ja fromm und stark, und Jahwe sollte so arg zürnen?

Wer war denn aber der Mann, der solches sprach und der sich damit die Würde eines Propheten anmaßte? Er hatte nicht das Aussehen, nicht die Kleidung weder der zu den Tempeln ge-

hörenden, amtlich Orakel erteilenden und besoldeten Propheten, noch der in der Wüste in vereinigter Schar lebenden, von aller Landessitte in Nahrung und Kleidung abweichenden Schüler und Nachfolger Elija's und Elisa's, welche das Volk für „wahnsinnig“ hielt. An der rauhern Aussprache seiner Worte und an jenen Kleinigkeiten, durch welche sich unter natürlichen Verhältnissen die Bewohner von Ort zu Ort unterscheiden, hatte man wol erkannt, dass der plötzlich auftauchende Mann mit so unheimlicher Rede kein Israelit sei, sondern ein Judäer, obenein nur ein einfacher Landmann. Einen wirklichen Eindruck hat er nicht hinterlassen; man war nur verwundert über ihn; und auch der König Jerobeam, dem pflichtmäßig Meldung geschehen war, wird nur angeordnet haben: jagt ihn weg, den Wunderlichen! Demgemäß sagte ihm der Oberpriester verächtlich (7, 12ff.): „Mache dich fort nach Juda, und dort, wo du dein Brod issest, dort sei Prophet. Aber in Beth-El sprich nicht länger; denn hier ist ein Heiligtum des Königs und eine Königsburg.“ Da antwortete Amos, der Seher (denn der war es): „Ich bin kein Prophet (d. h. kein besoldeter Orakelsprecher) und auch kein Prophetenschüler (d. h. keiner der allem bürgerlichen Leben entfremdeten Nachfolger Elija's), sondern ein Hirt bin ich und Obstzüchter. Jahwe aber hat mich von der Herde weggenommen und zu mir gesprochen: geh, halte Strafreden meinem Volke Israel.“

Das also war Amos: der erste Prophet einer ganz neuen Art, der älteste Prophet im eigentlichen Sinne, weder Tempelbeamter, noch dem Leben abgewandt, ein Bürger unter Bürgern, der aus innerstem, eigensten Drange vor seinen Mitbürgern, vor den Priestern und Fürsten und vor dem Könige die Wahrheit ausspricht, die er in göttlichem Geiste erschaut hat. Die Beglaubigung seiner Prophetie erkennt er selbst und sollte das gesamte Volk erkennen in der Gewissheit ihrer Wahrheit.

Sein jüngerer Zeitgenosse war Hosea, der ebenfalls noch unter Jerobeam auftrat, aber auch die sogleich nach dessen Tode in den sich überstürzenden Empörungen merkbare Nähe des Untergangs mit Worten der Drohung und der Verzweiflung begleitete.

Amos und Hosea sind in jedem Falle die ältesten Propheten,

deren Schriften wir mit Sicherheit, wenigstens ungefähr, datieren können. Aber sind sie wirklich die ersten Propheten, welche ihre Prophetien schriftlich der Oeffentlichkeit übergaben? Litteratur überhaupt hatte es in Israel-Juda schon Jahrhunderte vor jenen Beiden gegeben; sollte nun nicht auch vor ihnen schon manche Prophetie aus gleichen Gründen, wie die des Amos und Hosea und aller ihrer Nachfolger, niedergeschrieben sein?

Das ist freilich nur Vermutung, für die es aber doch bestätigende Andeutungen zur Genüge gibt, wie ich sogleich ausführen werde. Zuvor aber muss ich nur noch hervorheben, dass aus mancher Rede, auch wenn sie nicht niedergeschrieben worden ist, ein Kernspruch in treffendster Wendung, und damit der ganze Gang der Rede, im Gedächtnis des Propheten-Kreises und auch des Volkes fest geblieben sein konnte. Nichts natürlicher, ja psychologisch notwendig, dass dann ein folgender Prophet bei ähnlicher Veranlassung, in ähnlicher Stimmung den Spruch seines Vorgängers als alt und doch wie neu, und mit der gedoppelten Kraft des Alters und der Neuheit, wiederholte. Solche Reden lassen sich ihrer Natur nach keiner besonderen Zeit und keinem besonderen Verfasser anrechnen.

In dieser Beschränkung, meine ich, besitzen wir in einem Klagelied über Moab's Untergang durch einen feindlichen Einfall, plötzliche Eroberung und Verwüstung, das uns der Prophet Jesaja (c. 15 u. 16) aufbewahrt hat, und das dann Jeremia (c. 48) überarbeitet hat, allerdings ein Stück, das älter ist als Amos. Es ist, als lyrisches Gedicht betrachtet, auch ohne Beachtung seines mutmaßlichen Alters, von nicht geringem poetischen Werte. Kräftig setzt der Dichter ein und zeichnet in einem Verse die Situation: „Ja, über Nacht ist Ar Moab^{*)} zerstört, ist vernichtet! ja über Nacht ist Kir Moab^{**)} zerstört, vernichtet!“ Nun ohne Weiteres hört man nicht bloß das durchdringende Klageschrei der Moabiter, sondern man sieht auch die Trauernden und Klagenden in allen Städten auf den Märkten und auf den

^{*)} Name der Hauptstadt.

^{**) Name der Hauptveste.}

Dächern der Häuser und auf allen Wegen; man sieht auch die zerstörten Fluren und Weinberge, und man sieht sie zugleich doppelt: einmal in ihrer früheren Pracht und Ueppigkeit, die sich weit bis in die Wüste hinein, derselben abgerungen, ausbreitet, und nun in ihrer Verwüstung; man sieht die Flüsse, ehemals mit blühenden Ufern, jetzt vom Blute der Erschlagenen gefärbt; man sieht die Bevölkerung, wie sie in die Tempel zum Gebet eilt, wie sie von allen Seiten zusammen- und durcheinanderströmt, gleich einer Vogelschar, die, aus ihren Nestern verscheucht, hin und her flattert, und wie sie ihr Hab und Gut, so viel sie kann, zu retten sucht. Der Dichter hat das Elend, das er in rührendstem Mitgefühl besingt und beweint, offenbar erlebt und teilweise mit eigenen Augen gesehen. Er schildert nicht eine drohende Zukunft, sondern eine übermäßig traurige Gegenwart, welche er, wie er selbst davon im Innersten ergriffen ist, auch unserem Geiste lebhaft vorführt. In der ganzen hebräischen Litteratur wird kein Unglück wieder mit so speziellen Zügen ausgemalt, und kein Prophet zeigt sich einem Strafgericht gegenüber, zumal einem Gericht, das Gott an einem Feinde Israel's vollzieht, so weichherzig und tränenreich, wie jener Dichter. In 21 Versen wird 18 mal geweint und geheult und geseufzt und geschrien, und der Dichter weint mit und sein „Inneres wimmert wie eine Aeols-Harfe“ (Jes. 16, 11).

Ist dies alles ein Lob des lyrischen Dichters, so ist doch derselbe ein recht mangelhafter Prophet; ich würde ihn gar nicht mit diesem Namen nennen, hätten nicht Jesaja und Jeremia sein tränendurchfeuchtetes Lied adoptiert. Dieses muss aus einer Zeit stammen, wo der prophetische Gedanke noch sehr schwach war. In dem ganzen Stücke wird der Name Gottes nicht genannt; und dass das Unglück, von welchem Moab betroffen ist, als ein Strafgericht des gerechten Gottes über den Hochmut dieses Volkes und dessen Trug gelten müsse, dass der von Moab angebetete Götze nicht helfen könne, kommt so schwach zum Ausdruck, dass es in dem hier herrschenden Klagegeheul überhört werden muss.

Noch andere Stücke eines höheren Alters scheinen mir in den vier Kapiteln zu liegen, die unter dem Namen Joel zusammen-

gestellt sind, die aber keineswegs sämtlich von einem und demselben Propheten, noch auch nur aus derselben Zeit stammen. Die beiden ersten Kapitel schildern eine Heuschreckenplage. Schon dies ist auffallend; denn sonst beziehen sich die prophetischen Reden bloß auf politische Ereignisse. Das erste Kapitel erhebt sich religiös fast gar nicht über das Moab-Lied. Nur der Ton ist ein anderer: dort wird geschildert, wie alles klagt; hier wird zum Heulen und Jammern aufgefordert. Besonders geht noch an die Priester die Ermahnung, ein Fasten und eine allgemeine Versammlung zum Gebet anzuordnen; aber man vermisst auch hier die religiös ethische Vertiefung. Anschaulich wird geschildert, wie der Erdboden mit Pflanzen und Bäumen verdorrt, das Wasser versiegt, Menschen und Vieh verschmachtend umherirren; es wird geklagt, dass weder Korn noch Traube wachsen werde; der Nachdruck aber liegt doch darauf, dass im Tempel nicht mehr geopfert werden könne. Ermahnung zur Sittlichkeit fehlt gänzlich. Das alles zeigt uns diesen Redner als zu jenen alten Tempel-Propheten gehörig, von denen Amos als echter Prophet unterschieden sein wollte.

Wie oft wird Palästina im Laufe eines halben Jahrtausends von Heuschrecken heimgesucht worden sein! Und so oft dies geschehen, konnte jemand jene alte Rede hervorholen, überarbeiten, oder eine neue, aber ganz ähnliche dichten. So bietet uns das zweite Kapitel des Buches Joel (V. 1—14) ein Stück gleichen Inhalts, wie das erste Kapitel; aber nicht nur ist die Darstellung der Heuschrecken poetisch lebhafter, sondern, was die Hauptsache ist, hier erklingt auch schon der echt prophetische Ton. Ich will Ihnen dieses zweite Stück, das gewiss auch älter ist als Amos, in wörtlicher Uebersetzung vorlesen, und bemerke zuvor nur noch, dass der Heuschrecken-Schwarm immer bei Mangel an Regen und bei verbrennender Sonnenglut erscheint. Ferner, dass auch bei diesem Propheten, wie im ersten Stück, das verheerende Naturereignis als Vorzeichen des herannahenden Weltgerichts gilt, womit ich das hohe Alter beider Stücke für erwiesen erachte. Denn die Vorstellung dieses Gerichts stammt aus dem Heidentum. Götterdämmerung nannte es der alte Germane; jetzt heißt es längst der

jüngste Tag; der Prophet nennt es „den Tag Jahwe's, den großen und furchtbaren.“ Im Volke wird diese Vorstellung gehaftet haben; bei den folgenden Propheten erscheint dieses End-Gericht nicht mehr unter solchem Namen und in ganz anderer Bedeutung. Es kündet nicht mehr den Untergang der Welt an, sondern die Aufführung des Gottes-Reiches, und wird regelmäßig schlechthin als Zukunft oder „jenes Tages“ bezeichnet. Bei den jüngeren Propheten tritt der alte Name allerdings wieder öfter hervor und in der Prophetie über den Untergang Babel's (erhalten bei Jes. 13, 6) wird er genannt: „Gewalt vom Allgewaltigen“, genau so wie er bei Joel 1,15 heißt. Hören wir nun unseren Propheten (Joel 2,1—14), dem ich gern den Namen Jo-El, das umgedrehte El(i)-Ja, lassen möchte. Er war ein Judäer und sprach in Jerusalem:

„Stoßet in die Posaune zu Zion und blaset Lärm auf meinem heiligen Berge; aufschrecken mögen alle Bewohner des Landes; denn der Tag Jahwe's kommt, ja, er ist nahe, ein düsterer, finsterer Tag, ein Tag schwarzen Gewölks. Wie Morgengrauen ausgebreitet über die Berge kommt ein Volk, groß und stark, desgleichen es nicht gegeben von Ewigkeit an und nach ihm fürder nicht geben wird bis in die Jahre ferner Geschlechter. Vor ihm her frisst Feuer, und hinter ihm her leckt Flamme; wie ein Edensgarten das Land vor ihm, und hinter ihm öde Wüstenei. Wie das Aussehen von Rossen ist sein Aussehen, und wie Renner, also laufen sie. Horch, wie Kriegswagen rattern sie über die Gipfel der Berge; es knistert, wie wenn Feuerflamme Stöppeln frisst. Vor ihm erbebt der Mensch, jedes Antlitz erblasst. Wie Helden stürmen sie an; wie Kriegsleute ersteigen sie die Mauer; und ein jeglicher stracks schreiten sie und weichen nicht von ihrer Bahn. Und Einer den Anderen stoßen sie nicht, Mann neben Mann auf seiner Bahn ziehen sie, und zwischen die Speere hindurch stürzen sie sich, brechen (den Zug) nicht ab. In der Stadt tummeln sie sich, an den Mauern laufen sie, in die Häuser steigen sie, durch die Fenster kommen sie wie ein Dieb. Vor ihnen“ (her zieht Jahwe, Schrecken verbreitend; es) „bebt die Erde, wanken die Himmel, Sonne und Mond werden schwarz, und die Sterne ziehen ihr Licht ein. Und Jahwe lässt seine Stimme erschallen vor seinem Heere;

ja, groß gar sehr ist sein Gefolge; ja, stark der Vollstrecke seines Wortes; ja groß ist der Tag Jahwe's und furchtbar gar sehr, und wer mag ihn aushalten!“

Nachdem sich so unser Joel, dessen Beschreibung alte und neue Berichte als höchst treffend bestätigen, als ganzer Dichter gezeigt hat: erhebt er sich auch als wahrer Prophet mit dem Mahnrufe, welcher mächtiger als alle Posaunenstöße für ewig an das Menschengeschlecht ergeht: „Und auch jetzt noch, so lautet Jahwe's Spruch, kehret um zu mir mit ganzem Herzen, und mit Weinen und mit Klagen; zerreißet aber eure Herzen, nicht eure Kleider, und kehret um zu Jahwe, eurem Gotte“.

Zum Fasten, Weinen und Klagen war auch vom früheren Propheten (C. 1) aufgefordert; dass aber Reue im Herzen und Rückkehr zu Gott not tue: das war damals neu. „Das Herz zerreißen“ hat im Deutschen nicht den Sinn, den es bei unserem Joel hat. Aber auch im Hebräischen ist dieser Ausdruck, so viel ich sehe, einzig; diese Sprache ist ja reich an Wendungen, um Demut, Reue und Umkehr zu Gott durch figürlichen Gebrauch des Wortes „Herz“ zu bezeichnen; aber „ein zerrissenes Herz“ kommt in der Bibel nicht vor, und besonders zu beachten ist noch die befehlende Form: „Zerreiße euer Herz“. Auch ist ja klar, dass dieser Ausdruck von der Sitte, in der Trauer die Kleider zu zerreißen, dem Redner angeboten war. Aber nur ein alter Redner aus den Anfängen der prophetischen Litteratur konnte solche Wendung ergreifen, vermutlich doch weil er noch gar keine andere für seinen Gedanken vorfand, und er sich das geeignete Wort erst schaffen musste.

So kehren wir nun zu Amos zurück, nachdem wir seine Vorgänger kennen gelernt haben.

II.

Die beiden Propheten Amos und Hœse aubten sich wie von selbst zur Vergleichung dar. Sie lebten in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts vor Chr., also etwa zwei Jahrhunderte nach Salomo;

sie wirkten unter Jerobeam II., aber erst in der zweiten Hälfte seiner Regierung, und der jüngere, Hosea, noch über die Lebenszeit dieses Königs hinaus. Amos war Judäer und lebte in niederer Stellung; Hosea war Israelit und scheint Mitglied der herrschenden, maßgebenden Kreise gewesen zu sein, leider ohne Einfluss. Bei vielfachen Berührungen der Reden beider, wie sie sich bei Zeitgenossen leicht erklären, zeigen sie doch auch eine Verschiedenheit, deren Betrachtung anziehend bleibt, mag es auch nur eine Verschiedenheit des individuellen Temperaments und schriftstellerischen Charakters, kurz des Stils sein. Bedeutsamer würde dieselbe, wenn sie eine solche des judäischen und des israelitischen Stammcharakters zum Hintergrunde hätte; sie könnte aber sogar eine litterarische Entwicklung der Prophetie nach Form und Inhalt bekunden, — und warum könnten nicht alle drei Umstände zusammen gewirkt haben?

Amos beginnt mit einer bitteren Strafrede, die ihn sogleich als den herben Strafrichter zeigt. Er wendet sich zuerst gegen die sieben, Israel umgebenden Reiche und verkündet ihnen nach einander jedem in wenigen, monoton geformten Sätzen, teilweise sogar mit denselben Worten und mit demselben acht mal wiederkehrenden Einleitungs-Satze wegen ihrer Missetaten den Untergang, um schließlich zu Israel gelangt, seinen Zorn in breit hinströmender Rede zu ergießen.

An die Spitze dieser allseitig Untergang drohenden Prophetie stellt Amos als Thema oder Text den Vers: „Jahwe brüllt von Zion her, und von Jerusalem lässt er seine Stimme erschallen, und es welken die Anger der Hirten und es verdorret das beste Fruchtland“. Dieses Wort „Jahwe brüllt“, das sich auch im Buche Joel findet, ist weder von Joel noch von Amos geschaffen; es ragt aus alt-heidnischer Vorzeit in die reinere Gottes-Erkenntnis hinein, wie nacktes Urgestein in den weichen Erdboden. Den semitischen wie den indogermanischen Heiden galt der Donner als Löwen- oder Stiergebrüll. Dem harten Amos dient jenes Wort, wie der Zusatz „von Zion her“ beweist, lediglich als bildlicher Ausdruck für den erwachten Zorn Gottes. Dasselbe Wort findet sich nun auch bei dem weichen Hosea (11, 10), aber in welchem

ganz anderen Sinne! Da brüllt der versöhnte Jahwe „wie ein Löwe“ vor Schmerz und Freude, wenn er seine in der Fremde zur Strafe zerstreuten Kinder, sobald sie ihm Folge leisten werden, wieder an sich ruft, und ihm diese, „obwol zitternd, entgegeneilen, wie Vögel von Aegypten und wie Tauben vom Lande Aschur“. Da hören wir deutlich, da fühlen wir lebhaft den Gegensatz zwischen Amos und Hosea, obwol Hosea, wo er die Sünde geißelt und die Strafe androht, nicht minder streng ist als Amos, und auch Amos da, wo er der Woltaten gedenkt, welche Gott dem Volke erwiesen hat, oder wo auch er das einstige Glück malt, oder gar wo er für Israel betet, einen weichen Ton anzuschlagen versteht. Nur ertönt diese Weichheit bei Amos seltener, kürzer und tritt vor dem sittlichen Eifer zurück. Ja, recht wortarm ist Amos, wenn er betet, wie ein Kind, aber auch rührend wie ein solches. Er hatte zwei Visionen, denen gemäß schwere Strafen über Israel verhängt waren; da sagte er zweimal: „Herr Jahwe, verzeihe doch! wie könnte Jacob bestehen! er ist ja klein.“

Wir müssen aber die Gedanken der beiden Propheten über Jahwe und dessen Verhältnis zu Israel näher betrachten; denn aus diesen beiden Punkten fließt die ganze Prophetie.

Aus ältester Zeit stammt die Vorstellung: Israel ist das Erbteil Jahwe's; und dieselbe hat sich auch durch alle Zeiten erhalten. Es sind aber immer neue, immer tiefere Folgerungen daraus gezogen worden. Denn zunächst hat jener Ausdruck „Volk Jahwe's“, wie er aus heidnischer Zeit stammt, auch nur heidnischen Sinn. Jedes Volk hatte ursprünglich seinen Gott, und jeder Gott sein Volk; und jenes nannte sich das Volk seines Gottes, und dieser hieß der Gott seines Volkes. So galt z. B. nicht nur Moab als Volk des Kamosch u. s. w., sondern auch die Athener hatten ihre Göttin Athene, und die Athene hatte Volk und Land der Athener als ihren Erbbesitz. Das beruhte auf Schicksalsbeschluss: jedem Gotte sein Volk und Land; und so war Israel dem Jahwe zugefallen.

Amos belehrte Israel eines besseren. In Bildern, welche an Hiob und Jesaja erinnern, zeigt er die Allmacht Gottes (5, 8): „Der

das Siebengestirn und den Orion geschaffen hat, und der Finsterniss in Morgenlicht wandelt und den Tag zu Nacht verdunkelt, der den Wassern des Meeres ruft und sie hingießt über die Erde“ (d. h. der die aus dem Meere sich erhebenden Wolken auf das Land zieht und sie hier abregnend lässt), „das ist Jahwe“. Und an einer anderen Stelle (4, 13): „Der die Berge gebildet“ (die ewig festen) „und den Wind geschaffen“ (den immer bewegten), „und der des Menschen“ (unausgesprochene) „Gedanken kennt; der Morgenrot aus Finsternis schafft und schreitet über die Höhen der Erde“ (in den Wolken, die auf den Bergspitzen lagern): „Jahwe, der Gott der Scharen ist sein Name“.

Dieser Gott der Scharen, d. h. der Kräfte, also der Allmächtige, dem alles gehört, weil er alles geschaffen hat, er hat nicht von einem blinden Schicksal auch ein Volk und ein Land zum Geschenk erhalten; denn ihm gehört alles Land und alles Volk auf Erden; sondern er hat von allen Geschlechtern der Erde Israel als sein eigen „erkannt“ oder sich erwählt. Was folgt hieraus?

Ein heidnischer Götze kann von einem mächtigeren Götzen überwunden werden: dann wehe ihm und seinem Volke. Jahwe kann nicht überwunden werden: darum vertraute ihm Israel, so lang es ihm wol erging, zumal unter Jerobeam II.

Jeder Götze, ferner, verlangt von seinem Volke Opfer; er braucht für sich die Opfer; und erhält er sie nicht, so zürnt er. Ein kluges Volk wird darum seinem Götzen so viel wie möglich opfern, um sich seine Gunst zu sichern oder, wenn er sie verloren hat, zurück zu gewinnen. Das Israel zur Zeit des Amos opferte ungemein fleißig. So glaubte es sich die Gunst Jahwe's gesichert. Jahwe wird doch nicht in sein eigenes Fleisch schneiden!

Da trat Amos auf und sagte dem Volke Israel: Ihr verkennet Jahwe ganz und gar, nicht Opfer verlangt er, zumal nicht Opfer, wie ihr sie bringt, von dem, was ihr dem Armen mit Gewalt entrissen und mit Völlerei und Unzucht genießet. Jahwe hasst und verabscheut eure Feste und eure Opfer; weg mit diesem Götzendiffenst! Aber, so spricht er, „es quille wie Wasser das Recht, und

Gerechtigkeit flute daher wie ein mächtiger Strom“ (5, 21—24). Ihr dagegen habt „das Recht zur Giftpflanze umgewandelt und die Frucht der Gerechtigkeit zu Wermut“ (6, 12).

So ergreifend wie Amos hat kaum ein anderer Prophet die Strafe geschildert, welche Israel treffen soll, an zwei Stellen in sehr verschiedener Form; in der einen wendet er sich mehr an den Verstand, in der anderen an die Phantasie; beide sind geradezu grausig, und ich weiß nicht, welche es in höherem Maße ist. An der einen Stelle (8, 11—13) heißt es: „Siehe, Tage kommen, spricht der Herr Jahwe, da entsende ich eine Hungersnot über das Land, nicht Hunger nach Brod und nicht Durst nach Wasser, sondern zu hören die Worte Jahwe's. Und sie werden umherschweifen von Meer zu Meer und von Norden nach Osten, sie werden umherschweifen, das Wort Jahwe's zu suchen, und werden es nicht finden.“ Ich kann mir nicht denken, dass dieses grauenvollste Wort jemals in Erfüllung gegangen wäre, als etwa annähernd in den Tagen unmittelbar nach der zweiten Zerstörung Jerusalem's durch die Römer. Und auch damals hat sich gar bald die entgegengesetzte Verheißung bewährt (Spr. 8, 17): „Die mich suchen, werden mich finden.“

Die andere Stelle lautet (6, 8—10): „Ich werde die Stadt (dem Feinde) preisgeben und alles was darinnen. Und geschehen wird es, wenn zehn Brüder in einem Hause übrig bleiben, so sterben sie“ (an einer verheerenden Krankheit, bis der vorletzte gestorben ist, und der letzte krank daliegt). Da kommt „ein Verwandter“, um die Leichen aus dem Hause zu schaffen und fragt den Letzten, der noch mit dem Tode ringt, den er „im Hinterraume des Hauses“ findet, zaghaft, stockend, weil er nicht auszusprechen wagt, was er fürchtet: „Ist bei dir noch ...?“ Und jener antwortet: „Keiner...“ Und dieser darauf: „Still...“ Er sollte sagen: „Still vor Jahwe!“ (Zeph. 1, 7), mit welcher Formel der Fromme im Unglück seine Demut zu bekunden pflegte. Jener Unglückselige in seiner Verzweiflung aber wagt es nicht mehr, den Namen Jahwe zu sprechen (Amos 6, 10), weil er doch nicht helfen könne, oder weil er zürnt und nicht wolle. — Dies ist eine Scene, welche an Manzoni erinnert. Amos sagt zu Israel: ihr irrt. Ja

wohl, Jahwe hat euch erwählt, aber nicht um euch eure Bosheit nachzusehen, sondern um alle eure Sünden noch strenger als bei andern Völkern zu ahnden. Ihr seid gewarnt durch das Wort Jahwe's, das ich verkünde, und durch manchen Unfall. Ihr meint aber, das alles sei Zufall, und es sei nicht Mahnung Jahwe's, was die Propheten reden. Und nun (3, 3—8) zeigt Amos nach der logischen Methode der Induktion, die er drei Jahrhunderte vor Sokrates übte, dass es keinen Zufall gebe, sondern alles nach dem Ratschlusse Jahwe's geschehe, den er seinen Propheten vor dem Eintreffen offenbare. Ja, Jahwe hat euch erwählt, euch zu einem Volke, zu seinem Volke gemacht und euch ein schönes Land gegeben; ihr aber seid undankbar gegen Jahwe, weil ihr nicht die Gerechtigkeit unter euch pflegt, wie er dieselbe fordert, und weil ihr den Propheten, die euch ermahnen, zu reden verbietet. Wenn ihr nun so handelt, so seid ihr Jahwe nicht mehr und nichts anderes, als alle übrigen Völker, denen er ja ebenfalls ihr Land gegeben hat; und er wird euch, ein sündhaftes Reich, vom Erdboden vertilgen (9, 7. 8. 6, 2).

So scheint mir Amos der gewaltigste Prophet. Den Inhalt seiner Prophetie fasst er selbst so zusammen (5, 4): „Trachtet nach mir (Jahwe) und nicht nach den Opferstätten“ und erklärt dies (5, 14. 15): „Trachtet nach dem Guten und nicht nach dem Bösen, auf dass ihr leben möget, und Jahwe, der Gott der Scharen, so mit euch sei, wie ihr saget. Hasset das Böse und liebet das Gute und stellet im Tore das Recht auf. Vielleicht begnadigt Jahwe den Ueberrest Joseph's.“

Was man an Amos, dem herben Hirten aus dem Süden Jüdäa's vom Wüstenrande noch vermisst, Milde und Innerlichkeit, das fügt Hosea der Prophetie hinzu. Das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel erscheint ihm als Ehebund. Nicht nur Dankbarkeit — Treue und Liebe schuldet das Volk seinem Jahwe; aber Israel ist untreu geworden und hat Gott vergessen. Hosea schilt Israel nicht weniger heftig als Amos und fügt den Sarkasmus hinzu. Im Hinblick auf allerlei heidnischen Aberglauben sagt er (4, 12): „Mein Volk befragt sein Holz, und sein Stecken soll ihm weissagen“; und im Hinblick auf die Stier-Bilder, in deren

Kultus man Jahwe zu dienen wähnte, sagt er (13, 2): „Sie machen sich ein Gussbild aus ihrem Silber, (machen sich) nach ihrer Kunst Götzen, Machwerk von Schmieden, selbige beten sie an“; und dazu die schreckliche Ironie: „Menschen - Opferer küssen Kälber!“

Hosea's Drohungen konnten nur um so deutlicher werden, je mehr unmittelbar nach Jerobeam's Tode die Verwirrung eintrat, welche die Haltlosigkeit Israel's bekundete und verstärkte und den Untergang des Staates dem Seherblick als ganz nahe zeigte. Auch er verwarf den Zufall und wies auf die Notwendigkeit der Folgen aus den Taten. Von ihm stammt das Wort (8, 7): „Wind säen sie; so werden sie Sturm ernten.“ In der Form gedrängter heißt es (12, 2) von der Hoffnung, die man auf Gewalt und Lüge, auf politisch schlau geknüpfte Verbindungen mit auswärtigen Mächten gründete: „Ephraim weidet Wind und jagt dem Sturme nach.“

Seine Innerlichkeit aber zeigt sich vor allem in seiner Forderung. Ueber Amos hinausgehend fügt er zum Recht noch die Liebe (6, 6): „Denn an Liebe (spricht Jahwe) habe ich Wolgefalleen und nicht an Opfer, und an Gotteserkenntnis mehr als an Brandopfer.“ In Israel aber fehlt, so klagt Hosea (4, 1), „Wahrhaftigkeit, Liebe und Gotteserkenntnis.“ Ferner (12, 7): „Du aber, Liebe und Gerechtigkeit bewahre, und harre auf deinen Gott beständig.“ Das Volk dagegen pocht auf den Namen: „Mein Gott, so rufen sie zu mir, wir, Israel, kennen dich“ (8, 2); aber es kennt nicht Jahwe's wahres Wesen; seine Opfer und sein Beten stammen aus der Selbstsucht: „Sie reden Lügen über mich. Und sie schreien zu mir nicht in ihrem Herzen; sondern sie heulen auf ihren Lagern; um Korn und Wein flehen sie mit Inbrunst“ (7, 13f.).

Auch Hosea's Naturanschauung zeigt jene Innerlichkeit, indem er in der Natur die Bilder für Jahwe's Verhalten zu Israel und Israel's zu Jahwe findet. Nicht die Erhabenheit des allmächtigen Schöpfers stellt ihm dieselbe dar, nur einmal (12, 6) nennt er Jahwe den Gott der Scharen; sondern die Natur bietet ihm Bilder für das Gemütsleben. Wenn Israel zu Jawe wahrhaft zurückkehren

wollte, so verheißt ihm Hosea Gottes Hilfe mit den Worten (6, 3): „Wie das Morgenrot sicher ist sein Aufgang, und er kommt uns wie der Regen.“ Dem entgegen ist Israel's „Liebe wie (leichtes) Morgengewölk und in der Frühe hinschwindender Tau“ (das. 4).

Sie haben gehört, wie Hosea gern die Tätigkeit Israel's durch Bilder aus dem Landbau charakterisiert. Aus demselben Kreise nimmt er nun auch das Gleichnis, um die Umkehr darzustellen (10, 12): „Säet euch der Gerechtigkeit gemäß, erntet nach Geheiß der Liebe. Brechet euch einen Neubruch, und Jahwe wird kommen und euch Gnade regnen.“ Lässt sich der Gedanke: werdet von Grund aus neue Menschen, und Gott wird euch in eurem sittlichen Streben helfen, schöner sagen?

Der Grundzug im Charakter Jahwe's, wie ihn Hosea erfasst, ist nicht die Gerechtigkeit, sondern die Liebe; und wenn er Jahwe (11, 9) „heilig“ nennt, so versteht er darunter nicht, wie vor ihm geschah, die Unnahbarkeit Gottes und Gottes ausschließenden Gegensatz gegen jeden Mangel und jedes Unzulängliche in Recht und Sittlichkeit, und folglich sein allgemeines Richt- und Strafamt, sondern der heilige Jahwe ist „Gott und nicht Mensch“, frei von Rachsucht und aufwallendem Zorn, er ist liebevoll verzeihend; und wenn er straft, ja, hart straft, so ist es Erziehung (5, 15): „In ihrer Not werden sie mich suchen“.

In Liebe hat Jahwe Israel erwählt (11, 1): „Als Israel ein Jüngling war, da gewann ich ihn lieb, und aus Aegypten habe ich meinen Sohn berufen“. (9, 10): „Wie Trauben in der Wüste, wie die frühereife Feige“, nach welcher, wer sie findet, begierig greift, so erschien dem Gotte damals das Volk, und in solchem Sinne führte er es (11, 3): „Ich gängelte Ephraim, nahm ihn auf meine Arme . . . An Menschen-Banden zog ich sie, an Liebesfesseln; ich war ihnen wie einer, der (dem Zugtier) das Joch abnimmt und ihm Futter reicht.“ Zwischen diesen wiederholten Liebes-Versicherungen nun lässt der Prophet eben so oft wiederholt seine Anklage der Untreue und Undankbarkeit Israel's ertönen; und wenn er danach notwendig die härtesten Strafen verkünden muss, so begreifen wir wol sein schmerzdurchwühltes Gemüt; und er lässt Jahwe

sprechen (11, 8): „Mein Volk beharrt in seiner Abtrünnigkeit von mir; (5, 4): es ist ein Geist der Untreue in ihrem Innern; man ruft es nach oben, — ganz und gar nicht erhebt es sich. Und doch, wie könnt' ich dich preisgeben, Ephraim, dich hinliefern, Israel! Mein Herz wendet sich in mir um, ganz und gar erglüht mein Erbarmen. Nein, ich werde meinen Zorn nicht auslassen.“

Darum wirbt Jahwe um des Volkes Liebe (6, 4): „Was soll ich dir denn tun, Ephraim? Was soll ich dir tun, Juda?“ Nun, Hosea weiß es und sagt es dem Volke, was Jahwe tun wird: züchtigen aus Liebe. Und wie drückt dies der Prophet aus? Gott spricht (2, 16) in dem Gleichnis, nach welchem Israel das Eheweib Jahwe's ist: „Darum, siehe, ich werde sie locken und in die Wüste (das Elend) führen, und will ihr zum Herzen reden“ — locken, zum Herzen reden: auch im Hebräischen gerade die Ausdrücke für das Werben um die Liebe eines Weibes. Wie wunderbar also! Die Verbannung und das tiefste Elend sind das Werben Gottes um die Liebe des Menschen! Klingt das nicht wie der beßendste Spott? Es ist des Propheten höchster Trost! So begegnen sich die Gegensätze: so wandelt sich im tief religiösen Gemüte das Bitterste zum Süßesten. Hosea hätte wol kaum auf das Verständnis seines bittersüßen Wortes rechnen können, wenn er nicht durch den Ausdruck „ich führe sie in die Wüste“ daran erinnert hätte, wie schon einmal Jahwe mit der vierzigjährigen Wanderung Israel's in der Wüste tatsächlich um die Liebe des Volkes geworben habe. Liebevolle Züchtigung — bittersüß dem, der sie empfängt, und nicht minder dem, der sie erteilt.

Und endlich, wenn auch in ferner Zukunft, wird Israel, durch Liebe und Leid erzogen, „seine Krankheit und seine Wunde“ erkennen, und wird begreifen, dass nur Jahwe sie heilen kann. Wenn alle Hoffnung auf die Hülfe seiner Götzen und fremder Mächte vernichtet sein wird, wenn man sich als völlig verlassen und verwaist erkennen wird, wird Israel zu Jahwe sprechen (14, 4ff.): „Nur bei dir findet die Waise Erbarmen. Du verzeihst alle Schuld. Sei wieder gut!“ Und Jahwe antwortet: „Ich will sie lieben aus Herzens-Trieb; ich will wie der Tau sein für Israel, dass

es blühe gleich der Lilie, und dass es seine Wurzel schlage wie der Libanon.“

„Und wenn Israel wirklich allen Götzendienst verbannt haben wird und sich seinem Jahwe allein widmet, so wird Jahwe zu ihm sprechen (2, 21): „Ich verlobe dich mir auf ewig; verlobe dich mir durch Gerechtigkeit und Recht, durch Liebe und Barmherzigkeit, verlobe dich mir in Treue, und du wirst Jahwe wahrhaft erkennen.“ Und dann werdet ihr heißen (2, 1.): „Kinder des lebendigen Gottes.“

Das fünfte Buch Mose.

Wenn ohne Einsicht in den Pentateuch eine Erkenntnis der Litteratur wie der Cultur und Religion Israel's unmöglich ist: so ist hinwiederum das Verständnis des Pentateuchs bedingt durch das Verhältnis des fünften Buches Mose zu den vorangehenden Büchern.

Es ist Aufgabe des Historikers, die Entwicklung der Religion und Cultur des israelitischen Volkes von deren Anfängen in den Urtagen durch ihr allmähliches Anwachsen und ihre Wandelungen im Laufe der Zeit zu erforschen. Nun muss sich natürlich die Aufgabe ganz anders gestalten, wenn und insofern eine übernatürliche Offenbarung als Ausgangspunkt und Grundfactor angenommen wird, oder wenn die Geschichte des Volkes Israel ausschließlich nach den Gesetzen alles Volkslebens, nach der allgemeinen psychologischen Causalität erkannt werden soll. Selbst abgesehen aber von der gläubigen Ansicht, macht es offenbar einen wesentlichen, das ganze Gefüge durchdringenden Unterschied, ob sogleich beim Beginn des Volkslebens die mosaische Gesetzgebung als fertig anerkannt, als gestaltender Factor der geistigen Entwicklung hingestellt wird, oder aber ob dieselbe erst als ein Ergebnis dieser Entwicklung am Schlusse derselben zu begreifen bleibt. Ursache und Wirkung sind nach der einen oder nach der anderen Ansicht geradezu umgekehrt: dort wird das Gesetz als Ursache der Lebensform hingestellt, das hier als Wirkung aus dem geistigen Leben

begriffen werden soll; hier soll das Leben aus anderen Ursachen als aus dem Gesetz erklärt werden, welches vielmehr selbst sich in und aus dem Leben entwickelt.

Jede dieser beiden Ansichten lässt manchfache Formen zu. Ist Mose ein Mann, der, von fremder Cultur genährt und durch eigenes Sinnen zu dem geworden, als der er gelten muss, seinem Volke, einem rohen Haufen, fremd gegenübersteht mit der kaum lösbarer Aufgabe, aus dieser culturlosen Masse ein selbstbewusstes, weltgeschichtliches Volk zu bilden? oder steht Mose, wenn auch von fremdem Geiste gewiss nicht unberührt, doch wesentlich auf einer eigenartigen alten israelitischen Cultur, und befindet er sich also mit seinem Volke auf dem gleichen geistigen Boden, bloß bemüht das Cultur-Erbe der Väter zu sichern und allerdings auch zu bereichern, die in seinem Volke schon lebende religiöse Idee zu befestigen und zu erhöhen? das ändert die ganze Sache. Noch mehr freilich ändert sich die Sache, wenn man Mose's Wirksamkeit in Dunkel lässt, die Idee aber, die wir die mosaische nennen, erst zu Samuel's Zeit oder unter den ersten Königen auftauchen und sich langsam entwickeln sieht.

Die kritische Ansicht vom Pentateuch, wie sie heute als die herrschende bezeichnet werden kann, lässt dieses fünfteilige Buch weder von Mose noch überhaupt als einheitliches Werk eines Schriftstellers verfasst sein; sondern sie erkennt darin das Ergebnis der Verschmelzung mehrer ursprünglich selbständiger Arbeiten historischen und gesetzlichen Inhaltes. In eine zu Grunde gelegte Schrift, welche von der Schöpfung der Welt bis zu Mose's Tode erzählte und mit der Erzählung eine Gesetzgebung verflocht, wurden ähnliche Darstellungen oder Stücke daraus von einem Redactor eingeschaltet, um durch dieselben die erstere zu ergänzen. So weit herrscht unter den Kritikern Uebereinstimmung; in der Aussonderung der Stücke dagegen und ihrer Verteilung nach den Quellen, denen sie entnommen sind, noch mehr in der näheren Bestimmung, wie die vorliegende Gestalt des Werkes aus den Quellen hergestellt ward, ob sie von einem Manne herühre, der verschiedene Quellen benutzend und Eigenes hinzufügend ein Ganzes schuf, oder von einem Diaskeuasten oder Compilator, der nur Fremdes an und

durch einander fügte, oder ob dies beides, eins nach dem andern geschehen; ob also jedes Stück, das nicht der Urschrift gehört, aus einem Ganzen herausgerissen, oder ob manches gleich ursprünglich für die Stelle wo es jetzt steht als Ergänzung gedacht war; ob eine ganze Schrift, aus welcher Stücke in unserem Pentateuch enthalten sind, selbst schon die Bearbeitung eines anderen Werkes war und Stücke aus letzterem in sich schloss; und aus welcher Zeit die Quellen und die verarbeiteten Elemente stammen, und wann die Ueberarbeitung oder Compilation stattfand, und in welcher Tendenz die einzelnen Urschriften gearbeitet waren, und in welcher die Diaskeuase und Compilation gemacht ward, endlich ob und in wie weit Mosaisches im Pentateuch erhalten sein mag: in dieser feineren Durcharbeitung der allgemeinen Ansicht bestehen große Verschiedenheiten. Im Allgemeinen also wird der Pentateuch schon längst nach der Grundansicht erklärt, nach welcher jüngst Kirchhoff die Odyssee componiert sein ließ.

Um nun endlich auf das fünfte Buch Mose zu kommen, so herrscht in Betreff desselben meist die Ansicht, dass es als jüngstes Stück in den Verband unseres Pentateuchs geschoben ward. Meist wird sogar angenommen, dass der Pentateuch in seinen ersten vier Büchern zusammen mit Josua wesentlich so wie wir ihn jetzt lesen, schon bestanden habe, als ein Schriftsteller die letzten Reden und Anordnungen Mose's mit einer wiederholten Gesetzgebung, also unser jetziges fünftes Buch Mose als besonderes Buch, dem bestehenden Gefüge einschaltete, wobei er an dem Orte der Einfügung selbst ein wenig änderte, sonst aber die vorangehenden Bücher, das Protonomium, wie man es nannte, unangetastet ließ. Auch glaubt man die Zeit, in der dieses Buch entstanden, ziemlich genau und mit Sicherheit zu kennen: es stammt aus der ersten Hälfte der Regierungsjahre des Königs Josia, ward also nur wenig vor des Propheten Jeremia Auftreten geschrieben. Dagegen war, nimmt man an, der Pentateuch, wie er ohne das Deuteronomium bestand, schon den Propheten Hosea und Amos bekannt.

Wir hätten also die Abfassung der Quellen, aus denen unser Pentateuch, abgesehen vom Deuteronomium, componiert ist, und die Composition selbst mindestens vor das Jahr 800 a. Chr., vor

Jerobeam II zu legen, während der Deuteronomiker gegen 200 Jahre später schrieb. Ja, Einige gehen mit dem Protonomium in die Zeiten Salomo's, David's, ja Saul's und Samuel's zurück.

Wie aber, wenn nun das fünfte Buch, obwol erst aus dem 6. oder 7. Jahrh. a. Chr. stammend, dennoch älter wäre als die drei mittleren? wenn das Deuteronomium vielmehr das Protonomium wäre? — So muss wol klarlich das fünfte Buch Mose den Mittelpunkt aller litterar-historischen wie religions- und culturgeschichtlichen Fragen der hebräischen Philologie bilden. Wir wollen aber zunächst noch das Verhältnis dieses Buches zu den anderen biblischen Schriften auf sich beruhen lassen. Wir haben nämlich zuvor eine andere Frage aufzuwerfen, die vor allem mit Sicherheit beantwortet sein muss, und die wir im Folgenden bearbeiten wollen. Es werde hier nur erst folgende Bemerkung noch gemacht. Diejenigen, welche der Kritik des Pentateuchs fern stehen, dürften vielleicht aus der Tatsache, dass es noch zweifelhaft geblieben sein konnte, welcher Teil der älteste, und welcher der jüngste ist, den Verdacht schöpfen, dass diese Forschungen noch auf sehr unsicherem Boden sich bewegen müssten. Dem gegenüber wäre es gerecht und billig, zu erklären, dass es die Kritiker des Pentateuchs weder an Gelehrsamkeit, noch an Sorgfalt, noch an Scharfsinn haben fehlen lassen, und dass ihre Bemühungen den homerischen Forschungen an Gediegenheit im mindesten nicht nachstehen. Sie haben die Eigentümlichkeit jeder Haupt-Quelle in Wortgebrauch, Stil und religiöser Tendenz so genau bezeichnet, dass sie oft genug Verse zu zerschneiden und deren Teile mit Sicherheit nach ihrer Herkunft zu sondern vermochten. Wenn aber trotzdem in den Ergebnissen die erwünschte Sicherheit noch nicht erreicht ist, so lehrt, wie ich meine, eine kurze Ueberlegung, dass hier wie dort bei der wirren Lage des Tatsächlichen*) die schließliche Entschei-

*) sowol in Bezug auf die gesamte Litteratur Israel-Juda's von etwa 1000 a. Chr. bis 150 a. Chr. als auch auf die Art und Weise dieses Schrift-Wesens, worauf geschrieben ward, wie umfangreich die Schriften meist waren, wie der jüngere Schriftsteller den älteren zu behandeln pflegte, wie sie die Sprache behandelten, wie sie zur Volks-Sage standen, worüber ich in der Zeitschr. f. Völkerpsych. u. Sprachw. XX, 48—52 einige ausgeführtere Bemerkungen gemacht habe.

dung von völkerpsychologischen Erwägungen abhängt, wie auch alle Motive der Urteile in völkerpsychologischen Grundsätzen liegen, die noch nicht genügend erwogen sind, oft nicht nur ganz verschwiegen, sondern den Forschern selbst wirklich unbewusst geblieben sind.

Die angedeutete Frage aber, zu der wir uns zunächst zu wenden haben, ist folgende. Man hält das fünfte Buch Mose für die einheitliche Schrift eines Verfassers, der, um diese Arbeit dem älteren Geschichts- und Gesetzwerk fest einzuverleiben, nur teils einige geringe Abschnitte der Gesetze, teils den Gesang c. 32 und den Segen c. 33 mit der sich daran knüpfenden Erzählung von Mose's Tode aus dem älteren Werke*) herübergenommen und so beide eng verflochten habe. Denn allgemein gilt auch die Ansicht, dass das fünfte Buch Mose niemals als selbständiges Werk bestanden habe, sondern dass sein Verfasser es ursprünglich zur Einschiebung in den Pentateuch bestimmt und in dem Zusammenhange desselben gedacht habe. Demnach spricht man allgemein von einem Deuteronomiker, dessen überarbeitende Hand man auch in Josua, den Richtern, den Büchern Samuel's und der Könige noch zu erkennen glaubt. Man hält seinen litterarischen Charakter für sehr bestimmt und leicht erkennbar.

Dies aber ist nun die Frage: ist das fünfte Buch Mose, wie es uns heute vorliegt, ein einheitliches litterarisches Werk, oder aber die Arbeit eines Diaskeuastes, der aus mehreren überlieferten Schriftstücken ein Ganzes zusammenstellte?

Ich glaube den sicheren Beweis liefern zu können, dass das fünfte Buch Mose das Ergebnis einer Diaskeuase ist. Der Leser möge die folgende Darlegung sorgfältig prüfen.

Ich meine den Beweis meiner Ansicht am kürzesten, treffendsten und klarsten so zu erbringen, dass ich ein paar Stücke des

*) Nach Zunz jedoch ist die Ode (c. 32) im Exil verfasst. Zunz, Ges. Schriften I, 224.

Buches in getreuer, möglich wörtlicher Uebersetzung dem Leser derartig geordnet vorführe, dass das Auge unmittelbar meine Analyse und die Synthese des Diaskeuasten überschaut.

Ich will mit dem 12. Capitel beginnen. Es ist der Anfang der deuteronomischen Gesetzgebung; und ich will es zuerst hier so folgen lassen, wie es sich im Texte findet. Der Leser sei gemahnt, sich zu fragen, ob es möglich sei, dass irgend ein Mensch, zumal ein Gesetzgeber, so geschrieben habe. Es lautet:

1. Dies sind die Satzungen und die Rechte, darauf ihr achten sollt sie zu tun in dem Lande, das Jahwe, der Gott deiner Väter, dir gibt es einzunehmen, alle Tage die ihr lebet auf dem Erdboden.

2. Vertilgen sollt ihr alle Orte, woselbst die Völker, die ihr vertreibet, ihren Göttern gedient haben, auf den hohen Bergen und auf den Hügeln und unter jedem belaubten Baume.

3. Und reißet um ihre Altäre, und zerbrechet ihre Säulen, und ihre Ascheren*) verbrennet mit Feuer, und ihre Götzenbilder hauet um, und vertilget ihren Namen von selbigem Orte.

4. *Ihr sollt nicht also Jahwe, eurem Gott, tun.*

5. Sondern den Ort, den Jahwe, euer Gott, aus all euren Stämmen erwählen wird, daselbst seinen Namen wohnen zu lassen, sollt ihr aufsuchen, und dahin sollst du**) kommen.

6. Und bringet dahin eure Brand- und eure Schlachtopfer und eure Zehnten und die Habe eurer Hand und eure Gelübde und eure freiwilligen Gaben und die Erstgeburt eures Rind- und Klein-Viehes.

7. Und esset daselbst vor Jahwe, eurem Gott, und freuet euch über all euren Erwerb, ihr und eure Häuser, womit dich Jahwe, dein Gott, gesegnet.

8. *Ihr sollt nicht tun*, wie wir heute hier tun, ein Jeglicher was irgend Recht in seinen Augen.

*) Sinnbildliche Darstellungen der Göttin der Fruchtbarkeit und der Geburt.

**) Der Wechsel des Sg. und Pl. in der Anrede an das Volk ist häufig.

9. Denn ihr seid bisher noch nicht zur Ruhe gekommen, und zum Besitz, den Jahwe, dein Gott, dir geben wird.

10. Ihr werdet aber über den Jordan gehen, und in dem Lande wohnen, das Jahwe, euer Gott, euch zum Erbe gibt, und er wird euch Ruhe schaffen vor all euren Feinden ringsum, und werdet sicher wohnen.

11. Dann soll geschehn: an den Ort, den Jahwe, euer Gott, erwählen wird, seinen Namen daselbst wohnen zu lassen, dahin sollt ihr bringen alles was ich euch gebiete, eure Brand- und eure Schlachtopfer, eure Zehnten und die Habe eurer Hand und alles Ausgesuchte das ihr Jahwe zum Gelübde gelobet.

12. Und sollt euch freuen vor Jahwe, eurem Gott, ihr und eure Söhne und eure Töchter und eure Knechte und eure Mägde und der Lewit, der in euren Toren ist; denn er hat kein Teil noch Erbe mit euch.

13. Hüte dich, dass du nicht deine Brandopfer opferst an jeglichem Orte, den du siehst;

14. Sondern an dem Orte, den Jahwe erwählen wird in einem deiner Stämme, da sollst du deine Brandopfer opfern und daselbst tun alles was ich dir gebiete.

15. Jedoch magst du, nach aller Lust deiner Seele, schlachten und Fleisch essen nach dem Segen Jahwe's, deines Gottes, den er dir gegeben, in allen deinen Toren. Der Unreine und der Reine kann es essen, wie die Gaselle und den Hirsch*).

16. Nur das Blut sollt ihr nicht essen; auf die Erde sollst du es gießen wie Wasser.

17. Du darfst nicht in deinen Toren essen den Zehnten deines Getreides und deines Mostes und deines Oeles,

*) Hirsch und Gaselle war zu essen erlaubt, konnte aber nicht wie Rind- und Kleinvieh als Opfer dargebracht werden. Hier wird bemerkt, dass es erlaubt sei, Rind- und Kleinvieh zu essen, auch wenn es nicht als Opfer dargebracht werden sollte, sondern der gewöhnlichen Mahlzeit diente; dann sollte es wie Hirsch und Reh gegessen werden können, nämlich an jedem Orte und auch von Unreinen, welche an Opfer-Mahlzeiten keinen Anteil nehmen durften.

noch die Erstgebarten deines Rind- und Kleinviehes, noch all deine Gelübde, die du gelobest, noch deine freiwilligen Gaben, noch die Hebe deiner Hand.

18. Sondern vor Jahwe, deinem Gott, sollst du es essen, an dem Orte, den Jahwe, dein Gott, erwählen wird, du und dein Sohn und deine Tochter, und dein Knecht und deine Magd, und der Lewit, der in deinen Toren; und sollst dich freuen vor Jahwe, deinem Gott, über all deinem Erwerb.

19. Hüte dich, dass du den Lewiten nicht verlassesst all deine Tage auf deinem Boden. —*)

20. Wenn Jahwe, dein Gott, dein Gebiet erweitern wird, wie er dir verheißen hat, und du sprichst: ich möchte Fleisch essen (weil deine Seele gelüstet, Fleisch zu essen) — nach aller Lust deiner Seele magst du Fleisch essen.

21. Wenn dir zu fern ist der Ort, den Jahwe, dein Gott, erwählen wird, daselbst deinen Namen wohnen zu lassen, so schlachte von deinem Rind- und seinem Kleinvieh, das dir Jahwe gegeben hat, wie ich dir geboten, und iss in deinen Toren nach aller Lust deiner Seele.

22. Ja, wie die Gaselle und der Hirsch gegessen wird, also magst du es essen, der Unreine und der Reine mögen es zusammen essen.

23. Nur halte fest darauf, dass du nicht das Blut essest; denn das Blut ist die Seele, und du sollst nicht die Seele mit dem Fleische essen.

24. Du sollst es nicht essen; auf die Erde sollst du es gießen wie Wasser.

25. Du sollst es nicht essen, auf daß dir's wol gehe und deinen Kindern nach dir, so du tußt was recht ist in den Augen Jahwe's.

26. Nur dein Geheiltes, das du hast, und deine Gelübde sollst du nehmen und (damit) kommen nach dem Orte, den Jahwe erwählen wird.

*) Hier ist nach der Tradition ein Absatz.

27. Und deine Brandopfer, das Fleisch und das Blut, sollst du auf den Altar Jahwe's, deines Gottes, tun; und das Blut deiner Schlachtopfer soll gegossen werden auf den Altar Jahwe's, deines Gottes; das Fleisch aber magst du essen.

28. Beobachte und höre all diese Worte, die ich dir gebiete, auf daß dir's wol gehe und deinen Kindern nach dir auf ewig, wenn du iust was gut und recht in den Augen Jahwe's deines Gottes.

29. Wenn Jahwe, dein Gott, die Völker ausrottet, dahin du kommst, sie vor dir zu vertreiben, und du hast sie vertrieben und wohnest in ihrem Lande:

30. So hüte dich, dass du dich nicht verstricken lässt, ihnen nachzufolgen, nachdem sie vor dir vertilgt worden, und dass du dich nicht um ihre Götter kümmert und sprechest: wie diese Völker ihren Göttern dienten, also will auch ich tun.

31. Du sollst nicht also Jahwe, deinem Gott, tun; denn allen Greuel Jahwe's, den er hasset, haben sie ihren Göttern getan; denn sogar ihre Söhne und ihre Töchter verbrennen sie mit Feuer ihren Göttern.

Cap. 13. V. 1. Alles was ich euch gebiete, darauf sollt ihr achten es zu tun; du sollst nichts hinzufügen und nichts davonnehmen*).

So kann doch, meine ich**), nie und unter keinen Umständen ein Mensch geschrieben haben, der da wusste, was er wollte. So wiederholt sich niemand, so vermischt niemand, der einfach denkt, der ein Gebot oder Verbot hinstellen will und dazu den Beweggrund ausspricht. Hier wird das Gebot der einheitlichen Gottes- und Opfer-Stätte fünf Mal (5—7. 11—12. 13—14. 17—18. 26), das Verbot des Blut-Essens und die Erlaubnis, Fleisch schlechthin zu essen, zwei Mal wiederholt. Bedenklicher noch als die Wiederholungen aber sind die Verschiedenheiten in dem was abgewiesen werden soll. Denn V. 4 und 31 heißt es: ihr sollt nicht tun wie die Heiden; V. 8 aber: ihr sollt im verheißenen Lande nicht tun, wie jetzt in der Wüste. Ferner: das Gesetz in Betreff des Blutes

*) Wir zählen den ersten Vers des 13. Capitels zum zwölften nach der älteren Tradition.

**) Aehnlich wie ich hat schon Zunz geurteilt (Schriften, I, 218).

und des Fleisches V. 27 gehört einem andern Gedankenkreise als V. 16 und 23. Dies sind aber vielmehr verschiedene Motive, die zusammengestellt werden. Nur der Diaskeuast, dem mehrere Varianten desselben Themas vorliegen, dem diese alle gleich wichtig scheinen, und der keine aufgeben will: nur der kann zu solcher Darstellung kommen.

Die Verbindung von V. 4 mit V. 3 scheint hart. Der Gedanke, der V. 4 ausgedrückt werden sollte, wird klar aus V. 13 und 31 wie aus Dt. 7, 5. 25. Ex. 34, 13f. 23, 24; er ist aber eben dort nicht ausgedrückt, und er erscheint selbst in den letzteren Versen abgestumpft, wenn es heißt, Israel solle sich nicht im Anblick der Heiligtümer der Heiden zum Götzendienst verleiten lassen, was auch Deut. 29, 15 gesagt ist, wo Israel gewarnt wird, den Götzendienst anzunehmen den es bei den Aegyptern und bei andern Völkern, deren Gebiet von ihm durchzogen war, kennen gelernt hatte. Es wird also nur gewarnt, Israel solle nicht nachahmen. Der ursprüngliche Gedanke war aber doch wohl noch ein anderer, den nicht nur der Diaskeuast, sondern auch schon die meisten Quellen gar nicht mehr kannten. Der Glaube der Heiden, wie auch des noch götzendienerischen Israel war, dass jedes Land weil es bestimmten Göttern gehöre und von ihnen geschützt und gesegnet werde, auch den Dienst dieser Götter fordere. Wenn nun ein Volk das Land eines anderen Volkes in Besitz genommen hatte, so war dies nur möglich, weil die Götter des Landes, als Herren desselben, es den alten Bewohnern entrissen und den neuen Besitzern gegeben hatten. Dafür mussten nun letztere, wenn sie sich im Lande behaupten wollten, von jetzt ab den Gottesdienst üben, den jene zu üben gehabt hatten*). Dies spricht V. 30 aus als Gedanken Israel's. Der Prophet dagegen lehrt, dass die kanaanitischen Völker darum von Israel vernichtet seien, weil ihr Götterdienst ein Greuel Jahwe's gewesen sei, den also Israel nicht wiederholen dürfe. Nicht jenen Götzen, sondern dem einen Jahwe soll es dienen; dem aber werde anders gedient, als durch solche Greuel. Gleich-

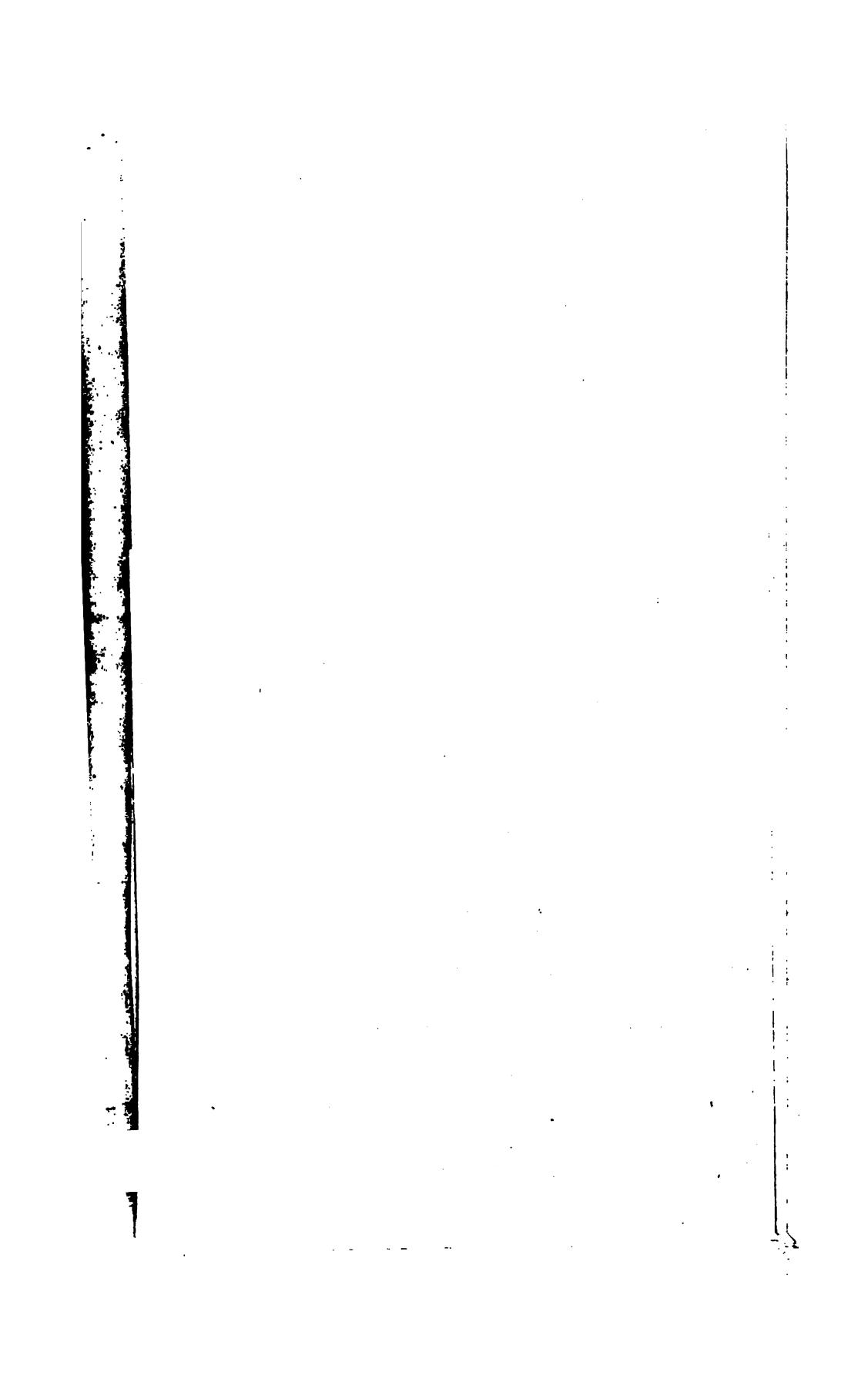
*) Dies war auch für die nach der Zerstörung des Reiches Israel in das selbe eingeführten fremden Völker der Beweggrund, Jahwe zu dienen, der ihnen vorher unbekannt und gleichgültig war. 2 Kön. 17, 26ff.

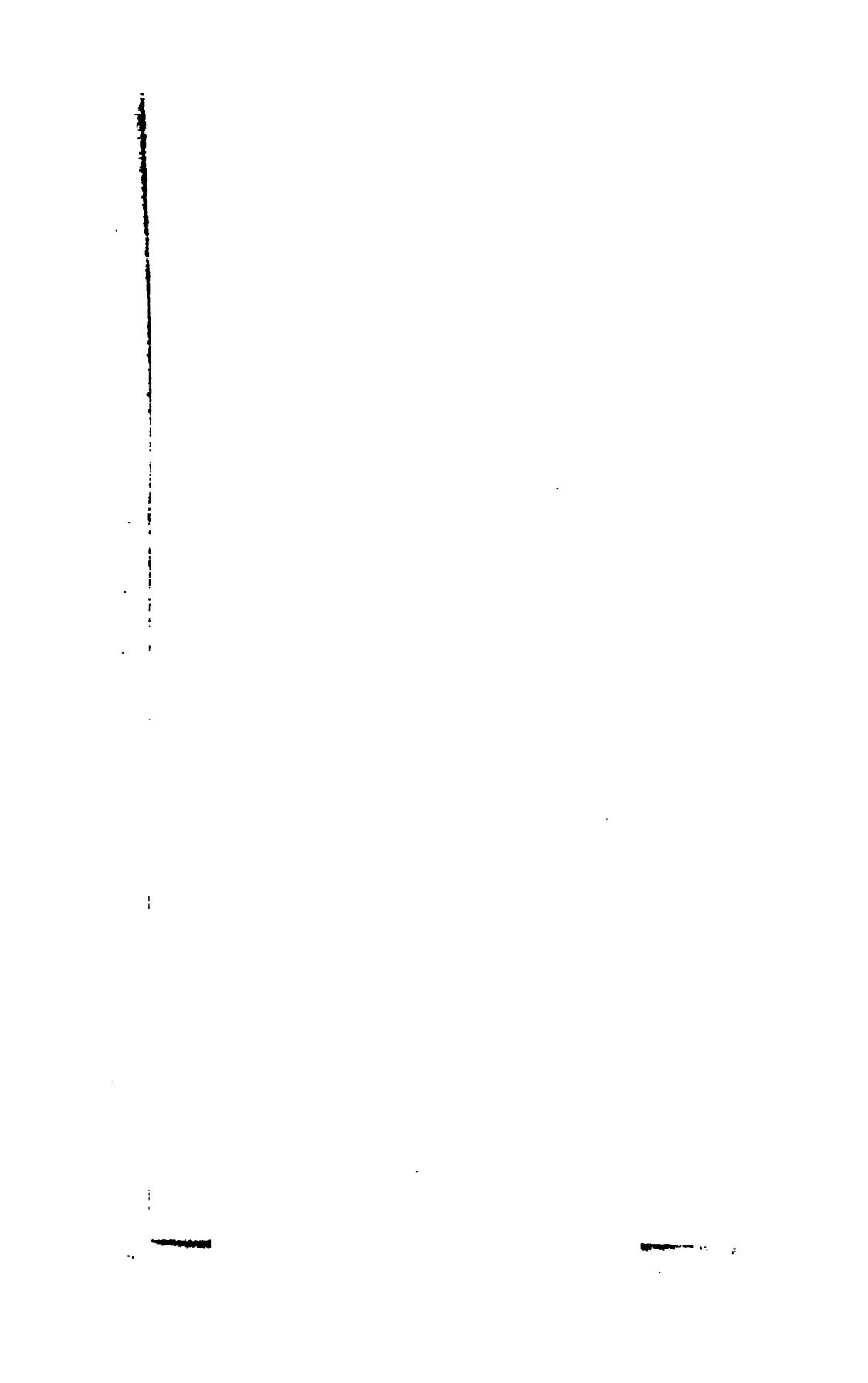
viel aber wodurch Israel zum Götzendienst verleitet werde, der Prophet warnt davor. Folgt denn aber aus dem Verbote des Götzendienstes, dass man dem wahren Gotte nur an einer Stätte Opfer und Gaben darbringen könne? Uns will diese Folge nicht auf der Hand zu liegen scheinen, und darum will sich V. 4 nicht gut an 3 schließen. Für den Propheten aber war ein Opfer für den einen wahren Gott an einer andern Stätte als an der einen auserwählten eben so ein Unding wie die Anbetung dieses unkörperlichen, gestaltlosen Gottes in einem Bilde, und jenes wie dieses war ihm Götzendienst. Wir dürfen auch nicht gelten lassen, es habe einmal eine Zeit gegeben, wo man gemeint habe, man könne dem wahren Gotte auf jeder Höhe dienen: das Volk mochte dies meinen; der Prophet aber, wenigstens seit Amos und Hosea, hat dies so wenig anerkannt, wie er den Kälberdienst für wahren Gottesdienst hielt, obwohl das Volk doch meinte im Kalbe den Gott zu verehren, der es aus Aegypten gezogen. Dass dem einen Gotte nur an der einen Stätte gedient werden könne, war nicht eine kluge Maßregel, um dadurch der Willkür zu steuern, sondern lag im prophetischen Begriff des Jahwe-Dienstes. Unser V. 4 fordert also: errichtet Jahwe nicht Altäre und Standbilder auf beliebigen Höhen, und darum weil ihr dies nicht tun dürft, reißet die Altäre nieder, welche die Heiden ihren Göttern errichtet. Immer bleibt die Verbindung dieses Verses mit dem vorangehenden ungelenk, wie die Parallel-Stellen beweisen.

Jetzt werde versucht, das obige Capitel dem Leser noch einmal derartig vorzuführen, dass die Varianten, aus denen es zusammengesetzt ist, in ihrer Sonderung und doch zugleich auch in ihrer Uebereinstimmung ins Auge springen.

Der Leser sieht sogleich, dass auf der beigegebenen Tabelle die (verticalen) Spalten die verschiedenen Quellen darstellen, während die horizontalen Reihen die Uebereinstimmung derselben zeigen. Diese Quellen hat der Diaskeuast nach einander gestellt, und zwar sind es sieben; nur dass die sechste mitten in die fünfte hinein gerückt ist. Auch mag V. 25 hier irgendwoher eingeschoben sein und einen besondern Ursprung haben.

In welchem Zusammenhange jede dieser Quellen gestanden





hat? woran sie sich geschlossen und wie fortgesetzt hat? muss ich allerdings dahin gestellt sein lassen. Nur A hat ihre allgemeine Ueberschrift bewahrt. Zu dieser bildet die Ueberschrift von Cap. 4 eine genaue Parallel; und wenn hervorgehoben zu werden verdient, dass 4, 2 unserem Schlussverse entspricht, so wird auch zu beachten sein, dass es in beiden Ueberschriften heißt: „Jahwe, der Gott deiner (eurer) Väter“, während sonst in unserem Capitel und im ganzen Deuteronomium (mit sehr wenigen Ausnahmen) nicht so, sondern „Jahwe, dein (euer) Gott“ gesagt wird. — Eine solche Ueberschrift hat denn auch wieder Cap. 6.

V. 2. 3 sind A eigentümlich; die andern Quellen zeigen nichts, G nur im Grund-Gedanken entsprechendes. So mag man, nach dem was schon über die ungeschickte Verbindung von V. 4 mit 3 gesagt ist, zweifeln, ob der Anschluss von 4 an 3 ursprünglich ist.

Fast jede Quelle führt dann den Gang der Gedanken um einen Schritt weiter fort als die ihr vorangehende, setzt aber dafür um einen Punkt später ein. Genau so ist das Verfahren der Diaskasten der altfranzösischen und provenzalischen Epen.

Wenn ich nun auch nicht das ganze fünfte Buch Mose in der Weise wie das 12. Capitel analysiren kann: so glaube ich dennoch, dass der Kern der Schrift von c. 4 bis c. 30 in ähnlicher Weise entstanden ist. Dass es namentlich von c. 6—11 und 26, 16 bis c. 30 von Parallelen oder Varianten wimmelt, davon kann sich jeder leicht überzeugen; nur wird es schwer halten, auch nur insoweit Befriedigendes in der Synthese zu leisten, wie es in Betreff des 12. Capitels möglich ist. Indessen habe ich mich noch an dem Stücke c. 28, 15—68 also an 54 Versen versucht, während das zwölftes Capitel nur 32 Verse hat; und ich schmeichle mir, dass mir hier die kritische Analyse und Synthese noch besser gegückt sei. Dass auch dieses Stück aus verschiedenen, wesentlich und mehr oder weniger übereinstimmenden, Quellen zusammengesetzt ist, wird wol, einmal darauf hingewiesen, niemand leugnen. Fünfmal kommt das Anhangen der Beulen Aegyptens vor (V. 21. 22. 27. 35. 60). Ich werde darum das 28. Cap. lieber sogleich auf einer Tabelle genau so vorführen, wie auf der ersten das 12. Cap. wiedergegeben ist.

Hierzu einige Erläuterungen.

Die vorgeführte Stelle scheint mir in den Litteraturen aller Völker ohnegleichen. Sie heißt gewöhnlich der Fluch; die Juden nennen sie richtiger חוכחה d. i. die Zurechtweisung und Warnung. Sie nennt sich freilich selbst „Fluch“. Dies ist aber nur eine stilistische Form. In Wahrheit wird hier das wirkliche Unglück und Leiden des Volkes Juda geschildert; aber die Sache wird so dargestellt, als verkündigte der große Prophet, Mose, die Strafe, welche das Volk für seine Gesetzlosigkeit ereilen werde.

Daher haben wir hier einen Fluch, erstlich, ausgesprochen ohne Zorn und Hass. Im Gegenteil spürt man überall nicht nur die Wehmut heraus, welche alle Sätze durchhaucht, sondern den Schmerz des Vaters, der seine Kinder züchtigen muss.

Diese Züchtigung aber zweitens ist härter, als irgend eine andere, von welcher die Geschichte der Völker erzählt: weil sie tiefer gefühlt wird. Kann man das lesen, ohne zusammenzuschauern?

So ist nun auch dieser Fluch, drittens, als litterarisches Werk unvergleichlich. Wo in den Litteraturen aller Völker wäre ein ähnlicher Fluch! Von jenen prosaischen Machwerken, welche eben so ekelhaft, als sittlich verworfen sind, um so ekelhafter und verworfener, je höhere Autorität sie beanspruchen, sehen wir ganz ab. Aber selbst wenn wir etwa Shakespeare's Fluch betrachten, den Lear gegen seine Tochter ausspricht, was ist da mehr gesagt, als die üblichen Verwünschungen in hoch poetischem Ausdrucke? Doch schon dass wir es hier mit dem Fluche zu tun haben, der nicht einen Einzelnen trifft, sondern ein Volk, macht diese Vergleichung unmöglich. Passend würde, scheint mir, das Unglück Theben's in König Oedipus herbeigezogen; aber auch hier wird man die psychologische Wahrheit und Tiefe von V. 65—67 nicht wiederfinden.

Das ist eben kein ersonnener Fluch, kein Dichter-Werk; er ist erlebt vom Dichter. Gerade die Abwesenheit aller Poesie, die einfache Prosa, macht ihn so ergreifend. Ferner aber ist er eben auch nicht Klage und völlig frei von subjectivem Ausdruck des Schmerzes. Er ist die Darstellung einer eisernen

Notwendigkeit. Daher übertrifft unser Fluch auch alle Klagelieder Jeremia's.

Die drei Verse 65—67 bilden die Spitze des Ganzen und bedürfen vor allem der Erläuterung; auch meine Uebersetzung muss ich rechtfertigen. **כָּלַיּוּן עִינִים** ist nicht bloß Schmachten: davon war schon V. 32 die Rede; hier, V. 65, bedeutet dieser Ausdruck dem Zusammenhange nach, dass die Augen den Dienst versagen, Umnebelung der Augen. Ohne Nacht und ohne Erblindung wollen die Augen ihre Tätigkeit nicht üben, weil sie nur auf Schreckliches fallen (vgl. V. 28. 29). **דָּאָבָן** nehme ich nicht für Zerschmelzen, sondern wie **דָּאָבָה** Job. 41, 14 für Angst, Erschrecken. Eine Parallelie bietet V. 28, wo dafür **חַמְרוֹן** Erstarren steht; und zwar ist es ein staunendes Erstarren, das nicht erfassen kann, was vorgeht. — Der Ausdruck „dein Leben hängt dir gegenüber“ bedeutet nicht, das Leben schwebe in Gefahr. Von Lebensgefahr ist im ganzen Fluche nicht die Rede. Eben so wenig heißt „du glaubst nicht an dein Leben“ so viel wie: du bist deines Lebens nicht sicher, verzweifelst daran; auch nicht was Fürst (im Wb.) will: du bist deines Lebens überdrüssig. Dann sollte man sich den Tod wünschen, wovon hier ebenfalls keine Rede. Ich nehme „du glaubst nicht an dein Leben“ für: du glaubst nicht, dass das was du erlebst, von dir wirklich erlebt werde; es ist wol alles nur ein böser Traum; er wird bald enden, es wird bald anders werden — nur fehlt dazu die Hoffnung. Der Geist schwankt zwischen dem Versuche, die Gegenwart zu leugnen, und der Notwendigkeit, welche zwingt, sie anzuerkennen. — V. 66 habe ich als Grauen vor Schreckbildern genommen, V. 67 dagegen als Sorge und Angst, Befürchtung was eintreten könnte, im Verhältnis zu dem schon Eingetretenen, „was man erblickt“. Es wirken neben einander Schrecken über Erlebtes und Angst vor dem Kommenden. Dass **פָּחָד** beides bedeutet, kann nicht wundern, da es auch Freude bedeutet. Man wünscht den Morgen herbei, weil die Nacht an sich unerträglich ist, und weil man fürchtet, dass noch Schrecklicheres hinzukommen könnte; wäre der Morgen da, so wäre man vielleicht freier und wäre sicher, dass das für die Nacht Befürchtete nicht eingetreten ist; aber der Tag kommt, und nichts ist geändert.

Zu dieser Auffassung der letzten Verse hat mich Lazarus bestimmt, der mir folgenden Commentar dazu gegeben hat. „Die Worte des Fluchdichters ruhen auf guter — für seine Zeit sogar erstaunlicher — Beobachtung; er muss viel durchgemacht haben, ehe er so zu sprechen lernte.“

„Dass er dies Bild V. 66 aus der Sphäre der Beobachtung des Irrenwesens genommen, ist unzweifelhaft. (Vergl. V. 34.) Nun wissen die Irrenärzte viel davon zu erzählen, wie in der Melancholie hohen Grades — und sehr ähnlich bei Gesunden in tiefstem Seelenschmerz — dass Ich nicht bloß verrückt, sondern seinem eigenen Leben entfremdet wird; so übermäßig drückt der Lebensinhalt auf seinen Träger — er ist so ungewohnt schwer, die Ereignisse so mächtig und so mächtig anders als sonst, dass der Mensch meint, er selbst, das alte vormalige Ich sei es gar nicht, könnte es gar nicht sein, dem dies Alles begegnet; ruht doch das Ich oder Selbst auf einem breiten „empirischen Bewusstsein“ alles (im weitesten Sinne) Erlebten; nun wächst ein neuer empirischer Inhalt schmerzlicher unerträglicher Art zu; dieser dringt, peinlich und lastend wie er ist, nicht in den alten ein; das Selbst aber bleibt mit dem alten glücklichen oder mittleren Inhalt verbunden, ihm steht der neue Lebensinhalt, die Schmerzensfülle fremd gegenüber — das Selbst zieht sich wie die Schnecke auf das alte empirische Ich zurück, sieht dem Neuen, Schmerzlichen wie aus der Ferne, wie einem Fremden zu; der neue schmerzerfüllte Inhalt kann mit dem alten nicht verschmelzen, nicht einmal appercipiert werden, er verdrängt einfach das alte empirische Bewusstsein, aber mit diesem auch das Ich, das an ihm haftet, aus ihm entsprungen ist; so bleibt der gewaltige Schmerzinhalt gleichsam draußen, erreicht das Ich nicht, steht ihm gegenüber. Also „dein Leben wird dir vor der Seele hängen“ — (vor der Seele) gegenüber hängen — nicht in sie eindringen, du zitterst (allezeit) Tags und Nachts (vor dem was noch kommen, wie es noch weiter gehen soll — gleichsam da draußen in der Realität des Lebens — „und du glaubst nicht an dein Leben“; es kann nicht sein, sagen wir, wenn uns ein Geliebter gestorben ist, obwohl wir wissen: es ist; „ich kann es nicht tragen, es kann nicht so weiter gehen“ — so

1.

wissheit zu gelangen, da auch V. 23. 24*). 25 Umkehrungen von V. 12^a und 7 sind, der Segen aber selbst von V. 1—14 sicherlich ebenfalls ein Conglomerat ist. Ueberhaupt aber ist wol nicht zu erwarten, dass irgend welche Verteilung der Verse ohne Bruch aufgehen sollte. Doch muss ich noch des V. 68 gedenken, den ich ebenfalls ganz weggelassen habe, weil er ganz vereinzelt dasteht und entschieden einer späten Zeit angehört: „Und Gott führt dich zurück nach Aegypten auf Schiffen, auf dem Wege, davon ich dir gesagt habe, du werdest ihn nie wieder sehen; und ihr werdet da selbst verkauft an deine Feinde zu Sclaven und Sclavinnen und Keiner ist da, der loskaufte“**). Die Worte „auf dem Wege, davon ich“ u. s. w. beziehen sich auf 17, 16. Aber worauf bezieht sich dieser Vers? das weiß ich nicht. Am meisten scheint mir Ex. 14, 13 anzuklingen. Jedenfalls aber, meine ich, gehört eine Beziehung wie V. 68 später Zeit an; und das Wort „auf Schiffen“ ist noch später eingeschoben.

Auch die Quellen gehören verschiedenen Zeiten an: teilweise Zeiten, wo man wol große Niederlagen befürchten konnte, aber nicht dauernde Unterjochung; teilweise aber solchen Zeiten, wo nicht nur die Unterjochung schon eingetreten war, sondern sogar das Exil mit allem Unheil im Gefolge schon beklagt ward: etwa von König Manasse bis gegen das Auftreten des Cyrus hin.

Ich kann mich dem Schlusse nicht entziehen, dass, wenn die Capitel 12 und 28 sich so entschieden und so klar aus verschiedenen Quellen zusammengesetzt zeigen, auch das ganze Deuteronomium ähnlich zusammengefügt sein müsse. Folglich kann von einem Verfasser des Deuteronomiums, dem Deuteronomiker, nicht die Rede sein; sondern wir müssen einen Kreis von eng geistesverwandten Schriftstellern annehmen, dem eine (wie auch wir in herkömmlicher Weise sagen wollen) deuteronomische Litteratur entsprass. Wie weit jener Kreis, wie umfangreich seine Litteratur,

*) V. 24 habe ich gegen die Tradition interpungiert.

**) פְּנַפְּרַת kann hier nicht heißen kaufen, was keinen Sinn ergäbe; es bedeutet hier, was es recht wol bedeuten kann: loskaufen. Vgl. Neh. 5, 8. Es ist also ein späterer Sprach-Gebrauch.

wissen wir nicht; nur dass unser heutiges fünftes Buch Mose bloß einen geringen Teil davon ausmachte, das ist mir gewiss. Es ist ja überhaupt eine, wie mir scheint, völlig grundlose, ja unmögliche Annahme, dass die hebräische Litteratur niemals mehr umfasst habe, als wir heute davon besitzen. Welche Vorstellung macht man sich von der Cultur des Reiches Israel und des Reiches Juda, wenn man meint, dass dort im Laufe von mehr als fünf Jahrhunderten litterarisch nicht mehr hervorgebracht sein soll, als die Schriften, die wir als hebräische Bibel zusammenfassen!

Hierauf beruht nun eben die Aehnlichkeit des Ursprungs und der Composition des Deuteronomiums mit den Epen, dass jenes wie diese von vielen Schriftstellern im Laufe einer längeren Zeit, einiger Geschlechter, aber in gleichem Geiste geschaffen und dann von einem Diaskeuasten geordnet ward. Auf dem gleichen Stil und dem gleichen Gedanken-Inhalt beruht die Einheit. Ob diese eine Ritter-Gesellschaft, oder eine Bauern-Gemeinde, oder Propheten-Söhne umschließt, ist, insofern es sich nur um die Form der Production handelt, gleichgültig.

Bei aller Einheit solcher litterarischer Gemeinsamkeiten macht sich doch vielfach auch die Individualität durch größere oder geringere Begabung, durch tieferes oder flacheres Erfassen der Gedanken, durch festeres oder schwächeres Festhalten des schon Gestalteten geltend. In unserem Fluche ist die Wirkung des Unglücks auf den Geist nur in A rein ausgedrückt. A² und B hatten vielleicht denselben Gedanken; doch wir besitzen ihn nicht, und vielleicht hatte ihn keine andre Quelle. C¹ hat ihn nicht so gut verstanden. Er nimmt den Zustand des vor dem Unfassbaren erstarrten Geistes (V. 65) für Wahnsinn (V. 28. 34): das ist ein Misverständnis oder ein ungenügender Ausdruck. Nicht um wirklichen Wahnsinn handelt es sich, sondern um jenen Zustand, wo man bei vollem Bewusstsein sich geistige Gesundheit nicht mehr zutraut, an seiner Gesundheit zweifelt und klar merkt, dass man in Gefahr ist, wahnhaft zu werden. — Die Quelle E gefällt sich in der Ausmalung des Schrecklichen. Vielleicht enthielt auch A¹ ähnliche Gemälde, wenigstens der Art wie C¹. Aber er fühlte, dass es damit nicht abgetan sei, und dass das Schreckliche solcher Zustände am meisten

durch ihre Wirkung auf den Geist gezeigt werde. Dies ist die höhere Kunst. E malt objectiv eine Wirklichkeit, wo die Menschlichkeit verschwunden ist. Damit tritt diese Quelle mit den Klage-liedern in Wettstreit, wobei sie unterliegt: während A all solche Darstellungen allgemeinen Elends übertrifft.

Unser Fluch zeigt mehrfach Anklänge auch an die Reden Jeremia's; aber A ist auf seiner Spitze frei davon und steht höher als Jeremia. Auch ist dieser kein Deuteronomiker. Der deuteronomische Stil ist, wie ich meine, nicht richtig erfasst, wenn man glauben kann, ihn auch in Teilen des Buches Josua zu finden*), wonach es freilich consequent war, auch in vielen Stellen der folgenden historischen Bücher bis gegen Ende der Bücher der Könige die Hand des Deuteronomikers zu erkennen. Wenn ich schon den Deuteronomiker nicht anerkennen kann, so ist auch nach meinem stilistischen Urteile der Stil der Deuteronomiker nirgends weiter zu finden, als im Deuteronomium. Wo sich sonst Anklänge an ihn finden, da ist es Nachahmung oder unbewusster Einfluss.

Das Eigentümliche des 5. Buches Mose liegt zwar auch in den Gesetzen (c. 12—26, 15), diese materiell und formell betrachtet, vorzugsweise aber doch in den Ermahnungsreden, welche dem Volke die Beobachtung des Gesetzes an's Herz legten, Cap. 4—11. 26, 16—30, 20. In diesen Abschnitten liegt derjenige ganz eigenartige stilistische Charakter, den man eben den deuteronomischen zu nennen hat**). In seinem Gedanken-Inhalt hat er freilich manches mit der prophetischen Redeweise gemeinsam; er unterscheidet sich aber von dieser durch die Form. Und zwar kommen hier zwei Züge in Betracht. Der erste ist der: die prophetische Rede ist meist und wesentlich poetisch und erhaben (wo sie es nicht ist, da ist sie schlecht, nämlich trivial im Gedanken und schlaff in der Form); die deuteronomische Rede ist die reine Kunst der Prosa und lieblich. Jene ist streng, oft sogar herb, strafend und auch wieder tröstend; diese ist sanft und ein-

*) Auch Geiger ist gegen die Verbindung des Josua mit dem Pentateuch (Nachgelassene Schriften IV, 175).

**) Der prophetische Gesang c. 32 stimmt zwar im Inhalt zum Deuteronomium; die Form desselben jedoch ist ganz eigentümlich.

schmeichelnd, Lohn und Strafe als Folgen des menschlichen Verhaltens gegen Gott zeigend. — Dieser Zug folgt aus dem andern, nämlich aus der verschiedenen Situation der beiden Arten der hebräischen Redner. Der Deuteronomiker ist der kunstvollere, der eigentliche Schriftsteller. Er tritt nicht persönlich vor Zuhörern auf, sondern redet durch die Schrift zu Lesern, wahrscheinlich wol, weil ihm das Sprechen vor dem Volke verboten war. Der Prophet steht unter einem überwältigenden Drange, hingerissen von der Gewalt der in ihm lebenden Idee, welcher die Wirklichkeit so schroff widerspricht; und demnach ist er bald vom mächtigsten Schmerz, bald vom heftigsten Zorn und bald von der Phantasie der glänzendsten Zukunft beherrscht. Darum ist er bitter rügend, hart drohend, in Verzweiflung an der Gegenwart klagend und endlich sich zum trostreichsten Bilde der notwendig kommenden messianischen Zeit erhebend. So spricht der Prophet immer unter dem Drucke der unmittelbaren Umstände und dem Antriebe innerer Regungen, aus seiner Gegenwart heraus zu Gegenwärtigen mit der Absicht auf sofortige Wirkung; er ist praktisch, sein Wort ist eine Handlung, auf den Moment berechnet und mit ihm verwehend. Der Deuteronomiker schreibt mit der bewussten Absicht, dass sein Wort für immer gleich gewichtig bleibe. Er redet aus einer fingierten Situation; er versetzt sich in die Seele des sterbenden Mose. Aus der Seele des Gesetzgebers, dieses Gründers des israelitischen Staates nun blickt er auf seine Gegenwart und auf alle Zeit als auf die dem alten Gesetzgeber vorschwebende, von ihm in bangem Gemüte geahnte Zukunft. Mose kennt sein Volk, er ahnt dessen Abfall, und schmerzerfüllt sagt er es sich: dies Volk, das ich vierzig Jahre geführt und trotz so vieler und so großer Wunder nicht immer im Glauben an Gott erhalten konnte, wie bald wird es nach meinem Tode diesen Glauben von sich lassen. Er sieht nun auch mit Gewissheit das Unheil einbrechen, das er doch nicht abwehren kann. Aus solchem ahnungsvollen Schmerz redet er, der Prophet ohne Gleichen, am Scheide-Tage, noch einmal sein Volk an und versucht, ihm das Gesetz, die Liebe zu Gott, ins Herz zu schmeicheln.

Der Deuteronomiker steht höher als der Prophet; er ist all-

gemeiner. Er hat keine bestimmte Zeit, aber jede Zeit im Auge; er spricht für die Ewigkeit. Er ist frei vom Drucke der Gegenwart, indem er dieselbe doch, wie alle Zukunft, tief im Herzen trägt. Seine Fiction, als sterbender Mose zu reden, hat ihn sicherlich erhoben, hat ihm den freiesten und umfassendsten Blick verliehen: aber er hätte sich zu dieser Fiction nicht aufschwingen können, wenn ihm nicht die klarste Einsicht in das belebende Wesen des Gesetzes und die reinste Gottesliebe innegewohnt hätte.

So ist der Deuteronomiker weich und herzgewinnend, schweermüdig und von tiefster Innigkeit, wie kein anderer Prophet, und steht auf der höchsten Stufe der Religiosität. Ihm gehört der Satz: „Liebe Jahwe, deinen Gott, von ganzem Herzen, und von ganzer Seele und mit aller Kraft“; und sein einziges Thema ist der Gedanke: liebe Gott, weil er dich geliebt hat und dich immerfort lieben will. Gott freut sich dir wohltun zu können; das kann er aber nur, wenn du in seinen Wegen wandelst. Wenn du ihn nun verlässtest, so bereitest du ihm den Schmerz, dass er dich züchtigen muss.

Wie der Deuteronomiker, so ist sein Gott; und so spricht Gott aus seiner Seele wie ein liebevoller Vater, der den Sohn bittet, dankbar zu sein, damit er ihm noch mehr und immer mehr Gutes erweisen könne.

Es wird die Deutlichkeit fördern, wenn hier ein Beispiel gegeben wird, das sowohl die Gleichheit als auch die Verschiedenheit zwischen dem Propheten und dem Deuteronomiker mit besonderer Entschiedenheit vorführt.

Der Prophet Mikha sagt (6, 6): (das Volk spricht:) „Womit soll ich vor Jahwe treten, mich beugen vor dem Gotte der Höhe? Soll ich vor ihn treten mit Brandopfern, mit jährigen Kälbern? Wird Jahwe Gefallen haben an Tausenden von Widdern, an Myriaden von Strömen Oels? Soll ich hingeben meinen Erstgeborenen für meine Missetat? die Frucht meines Leibes für die Sünde meiner Seele? — Man hat dir kund getan, o Mensch, was gut ist, und was Jahwe von dir fordert: weiter nichts als Recht üben, Milde lieben und demütig wandeln mit deinem Gott.“

Der Deuteronomiker sagt dasselbe (10, 12): „Und nun, Israel (nachdem dir Gott soviel Güte erwiesen), was fordert Jahwe, dein

Gott, von dir? weiter nichts denn dass du Jahwe, deinen Gott, fürchtest, dass du in allen seinen Wegen wandelst und ihn liebest, und dienest Jahwe, deinem Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele; dass du die Gebote Jahwe's haltest, und seine Satzungen, die ich dir heute gebiete, beobachtest, dir zum Heile.“

Dieser eine Satz, denke ich, kann genügen. Man kann nicht bitterer und schlagender, als der Prophet hier tut, das Verkehrte, das Schreckliche und Herzzerreißende des Götzendienstes rügen und der Einfalt und Hoheit der wahren Religion gegenüberstellen. Der Deuteronomiker verschweigt das Treiben des Götzendienstes; er hebt nur hervor, wie Gott bloß das verlangt, was dem Wesen des Menschen entspricht, und was daher eben so leicht ist, als es dem Menschen zu seinem Wohle gereicht.

So legt der Deuteronomiker die Beobachtung des göttlichen Gesetzes dem Menschen ans Herz, indem er unermüdlich darauf hinweist, wie dieses Gesetz dem menschlichen Herzen selbst innewohnt, ihm entspringt, und darum dessen Erfüllung Glück und Segen schafft. Das Gesetz Gottes ist die Weisheit des Menschen und sein Leben.

Wann und wie entstanden die deuteronomischen Gedanken? Werfen wir einen Blick auf die jüdische Geschichte. Zwischen den Propheten Mikha und Zephanja ist eine prophetenlose Lücke von etwa 50 Jahren. Das ist die Zeit des Despoten Manasse (nach Zunz und auch nach Schrader 696—642 a. Chr.), eine Zeit der Trauer für Juda. Wir haben Mühe, uns klar zu machen, wie nach der langen Regierung eines Hiskija, nach der Wirksamkeit Jesaja's, unmittelbar nach ihrem Aufhören, mit Manasse's Besteigung des Thrones der Götzendienst mit seinem abscheulichsten Greuel wieder zur Herrschaft gelangen konnte: „Denn selbst ihre Söhne und ihre Töchter verbrannten sie in Feuer ihren Göttern“ (5. M. 12, 31). Außerdem trieben sie Gestirndienst (17, 3) und Wahrsagerei (18, 10 wo Wahrsagerei mit Molochsdienst zusammen verboten wird, wie sie 2. Kön. 21, 6 beide als geübt von Manasse erwähnt werden). Aber auch der wollüstige Dienst des Baal und der Aschera fehlte nicht (16, 21f.). All dieser Unfug, wie ihn das 2. Kön. 21, 3—7. 23, 4—13 schildert, wird im Deuteronomium ver-

boten, erregte also den Unwillen der Propheten und ihrer Anhänger. Wenn es nun heißt 2. Kön. 21, 16: „und auch unschuldiges Blut vergoss Manasse sehr viel, sodass Jerusalem von einem Ende zum andern davon voll ward“, so deutet dies doch wol auf dieselben Verfolgungen der treuen Anhänger Jahwe's hin, wie sie unter Ahab stattgefunden hatten. Der Mund der Propheten musste notgedrungen schweigen; aber man schrieb Reden im Namen Mose's: das sind die deuteronomischen Reden. Das gewaltige, poetische Wort des Propheten verstummte; man lernte rednerische Prosa schreiben: das ist die stilistische Bedeutung der Deuteronomiker.

Wenn in Hellas alles Schöne als Frucht eines leichten heitern Spieles erwuchs; wenn in Rom ein tüchtiger Ernst Macht und Recht schuf: so ward in Jerusalem alles Ideale und Erhabene durch Leid auskultiert. So geschah es in Ahab's Zeit, wo, wie ich meine, zuerst die Idee Jahwe's rein erfasst ward; und so geschah es in Manasse's Zeit, wo die Liebe Jahwe's hervorgehoben ward, deuteronomische Lehre erstand. Endlich (um dies hier anzuschließen) im Exil lernte der zweite Jesaja die weltgeschichtliche Bedeutung der Leiden Israel's für den Monotheismus begreifen.

Ich denke mir also, dass gegen Ende des babylonischen Exils irgend wer eine gewisse Anzahl deuteronomischer Schriften in einem zusammenhängenden Werke zu vereinigen suchte, wobei die ursprüngliche Anlage aller dieser Schriften beibehalten ward. Die Anlage war nämlich in ihnen allen dieselbe. Den Mittelpunkt bildete eine Gesetzesammlung, die gewiss in keinem dieser Werke so groß war, wie die uns im 5. Buche Mose vorliegende. Den Gesetzen vorausgeschickt waren Ermahnungs-Reden, welche das Gesetz empfehlen sollten, zu seiner Befolgung aufforderten. Angehängt war dann der Segen, der auf der Befolgung, der Fluch, der auf der Nichtachtung des Gesetzes stand, gewissermaßen der Eid auf die Constitution, der Bund zwischen Gott und dem Volke.

Eine dieser Schriften, wol eine der ältesten, mag zur Zeit des Königs Josia ungefähr jene Rolle gespielt haben, von der die

Bücher der Könige erzählen (2. Kön. 22). Nur dass dies unser heutiges Deuteronomium gewesen wäre, glaube ich nicht. Auch zweifle ich, ob jene Erzählung in allen Einzelheiten richtig ist. Das Erscheinen einer Prophetin Hulda, von der wir sonst durchaus nichts weiter wissen, zu einer Zeit, wo Jeremia schon aufgetreten war, ist doch verwunderlich. Dass sich Saul an eine Prophetin gewandt hätte, ist wahrscheinlich; aber der vielleicht von Priestern des jerusalemischen Tempels erzogene, jedenfalls mit jahwistischer Gesinnung herangewachsene Josia — warum wendet er sich an ein Weib? wenn auch an ein höchst edles!

Man hat gemeint, unser Segen und Fluch sei eine Nachbildung des Segens und Fluches im 3. Buche Mose 26, 3—45. Dann müsste der Deuteronomiker noch ungeschickter gewesen sein, als er schon erscheinen würde, wenn man ihn als alleinigen Verfasser betrachtet. Denn das Stück des Leviticus ist durchaus zusammenhängend. Unmöglich konnte es so verdorben werden! — Es ist aber im Gegenteil jünger als das Deuteronomium. Das unzusammenhängende Stück des letztern ist im Leviticus in Eins gearbeitet. Er hat die Wiederholungen gemieden und richtig herausgeführt, dass dort die verschiedenen Quellen, aus je unglücklicherer Zeit sie stammen, sich im Ausmalen des Fluches steigern, und hat sich dies durch den sehr geschickten Zug angeeignet, dass er seinen Fluch selbst scheinbar in fünfmaliger Steigerung gibt: „und wenn ihr dann immer noch nicht gehorchen wollt, so werde ich noch mehr strafen“*). Neues aber ist hier weiter nicht gegeben, als die wilden Tiere, welche Rinder und Vieh zerreißen sollen (V. 22); und nicht bloß fehlt die psychologische Tiefe unserer Quelle A, sondern es ist das Ganze meist ohne rechte Anschaulichkeit, ohne jene Kleinmalerei, die im Deuteronomium so wirksam ist. Das grässliche Verzehren des Menschen-Fleisches, der eigenen Kinder, tritt hier (im Levit. 26, 29) ganz unvermittelt auf, und so bleibt

*) Er hat aber die Aufgabe sehr wenig verstanden, und von einer „klaren, wol fortschreitenden Ordnung“ kann bei ihm keine Rede sein. Die erste Stufe, die uns Dt. 28, 20. 38. 42 vorführt, fehlt bei ihm ganz, nämlich das Misglücken aller Unternehmungen. Er beginnt sogleich mit dem „Schrecken“, und nun kann schwerlich noch Schrecklicheres als Schrecken folgen.

das Grässlichste durchaus unwirksam. Der Verfasser hat den „Schrecken, das Verlöschen der Augen und Verschmachten der Seele“ (V. 16) nicht in sich durchlebt, und hat darum auch den Seelen-Schmerz, den Wahnsinn vor Schmerz (Dt. 28, 65) nicht verstanden.

Was ist das ferner im Leviticus für eine niedrig juristische Dialektik: „Wenn ihr mir entgegen wandelt, so werde auch ich euch entgegen wandlen“ (V. 23f.); das wüstliegende Land wird seine Sabbath-Jahre feiern, weil ihr dieselben nicht gehalten habt (34f. 43). Wie ganz anders dagegen Dt. 28, 47f.: „Weil du dem Ewigen deinem Gotte nicht gedient hast in Freude und frohem Herzen in jeder Fülle, wirst du deinem Feinde dienen in Hunger und Durst und Blöße und in Mangel an allem.“ V. 63: „Wie sich der Ewige freute, euch wolzutun und euch zu mehren, so wird er sich freuen, euch zu vertilgen.“ Und wenn das Exil gedroht wird, so gilt als das Schlimmste, dass Israel in fremdem Lande fremde Götter, Holz und Stein, anbeten werde (V. 38. 64).

Jeder Zug in Dt. ist angeschaut und tiefgeföhlt; in Lev. ist alles wie aus dem Gedächtnis mangelhaft repetiert. In Lev. 26, 19 ist Dt. V. 23 wiederholt, nur ist „wie“ eingeschoben — prosaisch! Dass man flieht, ohne dass jemand verfolgt, wird dreimal gesagt V. 17. 36. 37. Bei einem Schriftsteller dieser Art ist es schwer zu sagen, ob er etwas verpfuscht hat, oder Andere an ihm verpfuscht haben.

Sehr zu beachten ist freilich, dass sich in den 44 Versen des Leviticus acht Ausdrücke finden, die sonst im A. T. nicht vorkommen; zwölf, welche im Pentateuch nicht wiederkehren; sechs, welche nur noch im Dt. begegnen. Sollte man bei einem so erstaunlichen Verhältnisse nicht am liebsten mit Ewald und Nöldeke für jenes Stück „einen eigentümlichen Verfasser annehmen, von dem wir sonst nichts haben“? Nun aber scheinen manche dieser Ausdrücke „ziemlich jung, aus dem 7. u. 6. Jh.“ (Dillmann), „weswegen Andere den Verfasser in das babylonische Exil setzen“ — mit vollem Recht, wie mir scheint. Man beachte nur, wie der Verfasser bei den Sabbath-Jahren verweilt (V. 34f. 43). Ja, nach einigen Versen zu schließen, lebt er schon nach der Erlösung aus

dem babylonischen Exil, von welcher der deuteronomische Fluch noch schweigt. So wäre ich geneigt anzunehmen, dass der Verfasser des Fluches im Lev. nicht unser Dt. vor sich gehabt habe, sondern ein ähnliches Stück, das er überarbeitete, einige alttümliche Ausdrücke beibehaltend.

Man meint, die Androhung des Exils könne nicht einem Volke gelten, das schon im Exil sei, sondern nur einem noch in seinem Lande befindlichen. Aber warum denn? Die poetische Fiction und der prophetische Glaube war ja, dass solche Drohung schon von Mose ausgesprochen sei! Galt nun die traurige Gegenwart als längst zuvor verkündete Strafe, so erwarb auch die Verheißung der Rückkehr unter Buße volle Glaubwürdigkeit; und so wird die Droh-Rede zur eindringlichsten Mahn- und Trost-Rede.

Ich hätte mich jetzt zu den erzählenden Stücken des Dt. zu wenden, um zu zeigen, wie auch diese jüngsten Teile desselben (c. 1—3. c. 9, 8 — c. 10, 11) und der Dekalog (c. 5) ursprünglicher sind als die entsprechenden Stücke im Exodus und namentlich in Numeri, welches wol die jüngsten Stücke des Pentateuchs enthält.

Zuvor gestatte man mir folgende zwei Bemerkungen. Man scheint mir in der Analyse der Quellen teils zu sehr in das Einzelne geraten zu sein, bis wohin wir nicht dringen können, theils sehr merkliche Unterschiede zur Scheidung der Quellen nicht benutzt zu haben. So wird, meine ich, der Quelle, die Dittmann vorläufig mit A bezeichnet, manches Stück zugeschrieben, was der selben nicht zukommt.

Man lese das erste Kapitel der Genesis, die Schöpfungs-Geschichte, in ihrer einfachen Erhabenheit. Diese sollte der Verfasser der Quelle A geschrieben haben? Der trockne,dürre annalistische Erzähler? Dieser stillose (aber durchaus maniervolle) Zahl- und Gesetzes-Mensch? er, von dem Dillmann sagt (S. 648): „als nüchterner, verständiger, gelehrter Forscher nimmt er aus dem Sagenschatze des Volkes mit seiner reizvollen Poesie gleichsam nur den Kern, die nackte Tatsache, dasdürre Gerippe ohne Fleisch und Blut und verarbeitet dies in einem übersichtlichen, chronologisch

wol geordneten Geschichts - Abriss. Oft genug geht diese seine trockene Berichterstattung geradezu über in die Form von Stamm-bäumen oder ähnlichen statistischen Uebersichten“; und S. 653: „Von tieferem Nachdenken über die Gerechtigkeit des göttlichen Welt-Plans, über die Entstehung der Sünde und des Uebels gibt er keine Probe . . . Auch profetisch-messianische Ausblicke streut er nicht ein.“ — Dieser Schriftsteller sollte die Schöpfung so erzählt haben, wie sie uns vorliegt? er sollte so betont haben, dass alles Geschaffene „gut, sehr gut“ war? er sollte den Ausdruck erfunden haben, dass der Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen sei? er sollte gesagt haben, dass Gott den Menschen und dem Vieh ursprünglich nur Kraut und Korn und Früchte als Speise angewiesen (Gen. 1, 29, 30) und erst nach der Sintflut (9, 3) Fleisch zu essen erlaubt habe? dass, während vor der Flut Menschen und Tiere friedlich und furchtlos zusammen lebten (Dillmann, Genesis zu beiden Stellen), Gott den Tieren nach der Flut „Furcht und Schrecken vor dem Menschen“ eingeflößt habe: — das soll der Mann geschrieben haben, dem Tier-Opfer so wesentlich sind? — Gen. 5, 1f. ist zwar die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott hervorgehoben, wie 1, 26, doch nicht genau mit demselben Ausdruck: in dieser Weise hätte sich der Verf. der Schöpfungs-Geschichte schwerlich selbst abgeschrieben; und dass Gott dem Menschen den Namen Adam gegeben habe, hat er nicht gesagt.

Ferner: ein und derselbe Schriftsteller soll die erhabene Offenbarung Gen. 17, 1, „ich bin der Allgewaltige Gott; wandle vor mir und sei vollkommen“ und auch die entkernte Rede 35, 11. „ich bin der Allgewaltige Gott; sei fruchtbar“ geschrieben haben? weshalb? weil das Anfangswort in Beiden dasselbe ist!

Endlich noch eine Stelle. An die Schöpfungs-Geschichte schließt sich die Einsetzung des Sabbath. Die hiermit gegebene Idee des Sabbath widerspricht zwar nicht der rein sozialen Bestimmung des alten Gesetzbuches (Ex. 23, 12. Dt. 5, 14), aber ist doch immerhin davon verschieden. Wenn sie nun aber auch mit dem Dekalog im Exodus überein stimmt, so kann sie doch schwerlich von demselben Manne herrühren, der den Sabbath ohne Rücksicht auf die Schöpfung als Zeichen des Bundes zwischen Gott und Israel er-

klärt (Ex. 31, 13. 16). Ein Compilator freilich konnte beide Auffassungen, ohne Anstoss daran zu nehmen, in einen Satz zusammendrängen (Dt. 17), ja, er sucht auch noch in dem Schlussworte eine Anspielung auf Ex. 23, 12 — aber einer Quellen-Schrift kann ich solche Ungereimtheiten nicht zutrauen.

Die zweite Bemerkung, die ich mir noch erlaube, ist folgende. Ist ein Wort, ein Satz, ein ganzer Absatz kritisch bemerkenswert, so wird damit zunächst nur für dieses Wort, diesen Satz oder Absatz etwas erwiesen, aber nicht für den umfangreichen Text. Wie lange wird man noch über die Zeit des Propheten Joel streiten! Es ist eine Differenz von vier Jahrhunderten, welche hier unter den Kritikern obwaltet. Es brauchte aber sehr wol was von dem einen Stück sehr wahrscheinlich gemacht ist, nicht auch für das andere Stück zu gelten, wenn dieses auch unter demselben Namen überliefert ist. Man gebe jedem Joel (denn es gab mehrere) das Seine, auch einem etwaigen Ueberarbeiter das Seine, und der Streit dürfte sich friedlich auflösen. — Scheiden, meint man wol, sei leicht. Aber Einheiten bilden ist eben so leicht. Eine lebhafte Phantasie vermag vieles zusammenzubringen, was ursprünglich gar nicht zusammen gehörte. Die Joel zugeschriebenen Stücke bilden keine einheitliche Prophetie, sondern stammen wirklich aus verschiedenen Zeiten.

Diese Bemerkungen müssen für die vorliegende Untersuchung unmittelbar wichtig werden, da wir soeben gesehen haben, dass im Deuteronomium keine Einheit vorliegt, und da vielleicht auch in den vier ersten Büchern Mose mehr Quellen gegeben sind, als angegeben werden. So kann die Vergleichung eines Stückes des fünften Buches mit dem entsprechenden Stücke eines früheren zunächst auch nur für die Abfassung dieser Stücke Entscheidung gewähren, aber nicht sogleich für das ganze Buch*).

*) Diese Untersuchung habe ich in der Zeitschr. f. Völkerpsych. Bd. 12 und 20 gegeben.

Herrn J. Derenbourg

Mitglied der Akademie in Paris

zum 21. August 1891.

Hochverehrter Herr!

Obwol ich nicht den Anspruch erheben darf, unter den Männern der Wissenschaft des Judentums zu zählen, so hege ich doch das Verlangen, Ihnen zu Ihrem 80. Geburtstage meine Teilnahme zu beweisen, möchte aber dem einfachen Ausdrucke derselben eine kleine Darbringung beifügen. Zu diesem Behufe wähle ich eine Betrachtung des 92. Psalms.

Unsere Bibel bietet ja für jede Gelegenheit und jedes Gefühl den klassischen Ausdruck; und glaubt man das eigentliche Wort an der einen Stelle gefunden zu haben, so zeigt bald eine andere Stelle einen nicht minder treffenden Spruch. Denkt man z. B. daran, wie das Alter Mose's gezeichnet wird, so wird man wol bald an das erinnert, was Kaleb von sich sagt (Jos. 14, 10f.). Und ist wol jemals ein Jubiläum gefeiert worden, bei welchem nicht die Verse 13—15 unseres Psalms citiert worden wären?

Aber nicht bloß diese Verse, der ganze Psalm ist ja das echte Jubiläumslied, und Ihrer gedenkend, habe ich mir denselben durchlesen, durchdacht.

Er ist, nach der Ueberschrift, der Sabbath-Psalm. Das Jubiläum aber ist ja der große Sabbath. Man muss nur nicht meinen, der Sabbath sei die müßige Ruhe, das Stillstehen des Lebens; sondern er ist, wie ihn die Bibel nennt, der **xxv**, die gottinnige Lust, das Paradies auf Erden, das Leben des Geistes im Genusse seiner Selbstbetätigung als der reinen Gottesgabe.

Nun würde ich gern diesen Psalm übersetzen, wenn ich es zu erreichen vermöchte, dass aus der Uebersetzung wie aus dem Original der Jubel des **בָּרוּךְ** ertönte. Indessen, wenn alle Uebersetzung matt bleibt, so gewiss die der Bibel. Das Hebräische ist nun einmal die Sprache der Religion, und ihre Wörter sind vieldeutig nicht in dem Sinne, dass dieselben bald diese und bald jene Bedeutung haben können; sondern sie sind vielsagend, gedankenreich; ihren Sinn umschwebt immer die religiös-ethische Atmosphäre, welche denselben eine nähre Bestimmung gibt; und vieles ist im naiven Geiste des Hebräers noch ungeschieden, was wir auseinander zu halten gewohnt sind. Daher muss man nicht selten ein hebräisches Wort durch mehrere ersetzen und so gewissermaßen definieren.

So müsste ich nun sogleich im ersten Verse unseres Psalmes tun und etwa sagen: „Es ist recht und schön, Gott zu danken und deinen Namen, Höchster, zu singen, am Morgen deine Gnade zu preisen und des Nachts deine Treue. Denn du erfreust mich durch dein Wirken und Walten; ob deiner Schöpfungen und Taten jubele ich.“

Es scheint mir, dass dieses Verses wegen unser Psalm zum Sabbath-Liede geworden. Der Tempelsänger hatte den Vers so verstanden, dass darin der Sinn der Schöpfung und des Sabbath ausgesprochen werde, nämlich dass Gott das All geschaffen habe, damit der Mensch sich daran erfreue.

Lasse ich diese traditionelle Auffassung einstweilen gelten, so erinnert sie mich an die hellenische Weltanschauung. Auch der Grieche freut sich der Welt: das Leben ist ihm nach Pythagoras das große Festschauspiel (Panegyris). Diese Sonne und die Gestirne am Himmel hinziehen sehen, die Flüsse und das Feuer auf Erden, und dann schnell sterben: das ist der Sinn seines Lebens, wie er es selbst ausgesprochen hat. Der Jude denkt ebenso, aber anders. Dieses Schauspiel sehen und Gottes Größe, Güte und Treue bewundern und laut preisen: das ist die jüdische Stimmung. So ist das lebensvolle Weltbild, das der 104. Psalm zeichnet, ein einziger, aber doppelter Jubellaut: „Gott freut sich seiner Werke“ (V. 31), und der Sänger „freut sich Gottes“ (V. 34).

Obwol ich nun diese Beziehung unseres Verses auf die Schöpfung für nicht falsch und sogar geboten halte, so meine ich doch, dass wir die Bemerkung unserer modernen Interpreten zu beachten haben, welche daran erinnern, dass פָּעַל das übliche Wort für Gottes Walten in der Geschichte sei, מְעַשֵּׂй יְהָוָה dagegen die Weltschöpfung bedeute. Danach habe ich meine Uebersetzung eingerichtet, indem ich der Ansicht bin, dass sowol der letztere Ausdruck auch das geschichtliche Walten Gottes in sich schließt, wie aus Ps. 143, 5. 64, 10 hervorgeht, als auch der erstere sich zuweilen auf die Schöpfung bezieht, wie Jes. 45, 9. 11. Ps. 111, 3. Prov. 8, 22 beweisen. Im einfachen Bewusstsein des frommen Dichters stehen nicht wie bei uns Welt-Schöpfung und Welt-Regierung als zwei klar gesonderte Begriffe; sondern beide sind Eins, wie z. B. auch aus Jes. 45, 11—13 klar hervorgeht; und durchweg lässt sich aus Jes. c. 40ff. erkennen, dass der Schöpfer zugleich der Lenker der Geschicke der Menschheit ist, weil nur Er den Plan erdacht haben kann, und nur Er auch die Kraft hat, denselben auszuführen.

Demnach muss ich die Annahme zurückweisen, als wäre unser Psalm auf einen bestimmten Sieg Israel's über gewisse Feinde zu beziehen. Die herrschende Neigung unter unseren Interpreten, Propheten und Psalmen „historisch“ zu erklären, die Gelegenheit aufzusuchen, bei welcher jedes Stück verfasst sein müsse, führt von der Hauptsache ab, nämlich sich in den Inhalt zu versenken. Infolge dessen wird die Deutung schlecht historisch. Weil in irgend einem Verse des ersten Maccabäer-Buches ein Vers unseres Psalms citiert wird: darum soll derselbe bei Gelegenheit des dort erzählten Sieges gedichtet sein!

Ich zweifle gar nicht, dass alle echte Poesie Gelegenheitsdichtung ist; aber ich denke auch, dass der echte, namentlich der lyrische Dichter von der Gelegenheit, die seinen Gesang veranlasst, alles Irdische derartig tilgt, dass nur das reine ethische Bild, die ideelle Gestalt davon übrig bleibt: dann kann aber der historische Verlauf nicht mehr erkennbar sein. Es muss also ein völlig ergebnisloses Bemühen bleiben, die geschichtliche Tatsache bestimmen zu wollen, welche einen Psalm habe entstehen lassen;

und nicht bloß uns heute kann es allein darum zu tun sein, den ewigen Inhalt der Dichtung zu erfassen, sondern auch der Dichter wollte wesentlich nur diesen Inhalt aussprechen. Kein Psalm und kein Prophetenstück gehört bloß zur politischen und historischen Lyrik; hier ist alles religiös-ethisch.

Wenn man das historische Faktum mehr betont, als unab-weislich ist, so gerät man leicht dazu, den Wortlaut falsch auf-zufassen. So ist es, wie mir scheint, ganz falsch, unsernen 8. Vers zu übersetzen: „Als Freyler wie Kraut sprossten und alle Uebel-täter blüthen...“ (nun ergänzt man: וְאַתָּה חִיָּה da geschah solches) „damit sie vertilgt würden für immer“. Der erste Teil des Verses, meint man, solle den geschichtlichen Zustand darstellen, der dem Siege voranging, und im zweiten Teile solle die allgemeine Wahr-heit liegen! Dann findet man aber auffallend, dass der Schluss sehr abgekürzt sei und außerhalb des Parallelismus stehe, und Vers 9 nur ein Glied enthalte. So schließt man endlich auf eine Entstellung des ursprünglichen Textes, welche aber nur in der Auffassung jener Interpreten selbst liegt. Was in aller Welt zwingt denn, dem ersten Teil, dem Vordersatze des 8. Verses ein spezielles Faktum aus der dem Liede vorangegangenen jüngsten Zeit zu entnehmen? Der Nachsatz gestattet es nicht, und auch das „alle“ des Vordersatzes wäre unpassend. Man übersetze nur wörtlich und bedenke, dass der Prophet und der Psalmist hofft, wie sehr auch seine Zeit der Hoffnung widersprechen möge, dass er hofft, ohne zu sehen, ja in Gegensatz zu dem, was er sieht, und man wird auch die Form des Ausdruckes, gerade ihre Unregel-mäßigkeit künstlerisch begründet finden, man wird sie malerisch finden: „Wenn Freyler wie Kraut sprießen — es blühen alle Uebeltäter: damit sie vernichtet werden für immer!“ Wer wird hier ein Wort vermissen? Der Dichter geht aus von der An-nahme der Möglichkeit, ja dem Zugeständnis der Wirklichkeit, um letztere mit einem plötzlichen und entscheidenden Schlage, der keiner parallelen Wiederholung bedarf, in Nichts zu verkehren. Und so hebt sich nun auch der folgende einzige Gegensatz: „Du aber bist erhaben auf ewig, Gott!“ gerade durch den Mängel des Parallelismus in bezeichnendster Weise ab.

Auch an dem Worte מְרוּם hat man Anstoß genommen und hat daraus auf Entstellung des Textes geschlossen: denn es sei kein Adjektiv „erhaben“, sondern ein Substantiv. Eine solche Redeweise kehre nirgends wieder. Aber man hat übersehen, dass sie Hesekiel 16, 7 in voller Analogie wiederkehrt; und verstanden muss sie genau so werden, wie wir im Deutschen von jemandem, den wir „sehr gut“ nennen wollen, vielmehr sagen, er sei „die Güte selbst“. Der Psalm sagt: Gott ist die Erhabenheit selbst. Wir müssen also die Verstärkung übersetzen: „hocherhaben, allerhaben“ und in Hesekiel: „Du warst ganz und gar nackt.“

Solche Kunst der Form ist gerade nur der echten Natur zu eigen. Unser Dichter ist aber seiner Hoffnung so sicher, dass er, ohne zu sehen, im folgenden Verse dennoch schon auf den Untergang der Feinde Gottes wie mit dem Finger hinweist: „Denn siehe, deine Feinde, Gott, denn siehe, deine Feinde kommen um, alle Uebelthäter werden umhergestreut.“

Wenn es nun richtig ist, in V. 5 u. 8 keine Anspielung auf ein besonderes Ereignis zu sehen und in פָּעַל und מַעַשְׂ יְדֵיךְ, in jedem dieser beiden Ausdrücke zugleich sowohl die Schöpfung als die Regierung der Welt durch Gott zu erkennen, so ist in V. 6 der Uebergang von der Größe, d. h. der Allmacht und Allweisheit, welche sich in der Schöpfung offenbart, zur Weisheit, Gerechtigkeit und Güte, welche sich in dem Regierungsplan kundgiebt, durchaus natürlich; es ist gar kein Uebergang, sondern beides wird unmittelbar neben oder in einander gestellt. Der selbstsüchtige Tor freilich begreift „Gottes Gedanken nicht, nur der Fromme erkennt sie in Demut: „Du Gott bist erhaben in Ewigkeit.“ Gott lässt die Bosheit eine Zeit lang gewähren, bis ihre Blüte plötzlich abgeschnitten wird; aber er schützt die Frommen in Ewigkeit.

„Der Gerechte blüht wie die Palme, wächst hoch wie die Ceder des Libanon; gepflanzt im Hause Gottes, blühen sie in den Höfen unseres Gottes.“ — Wie viel Worte müsste man haben, um den Sinn dieses Bildes „gepflanzt im Hause Gottes“ zu erschöpfen! und dann müsste man alle diese Worte streichen, um den Sinn des Bildes zu fühlen.

Der Vergleich des Menschen mit Bäumen, Blättern und Blüten

zum Ausdruck der Kraft, Schönheit und auch Hinfälligkeit desselben fehlt wol in der Dichtung keines Volkes und ist namentlich für die heidnischen Semiten bedeutsam. Aber auch den Hellenen ist er geläufig, und eng mit unserm Verse berührt sich der homerische (Od. 6, 162f.), wo die Schönheit der Nausikaa mit folgenden Worten gepriesen wird:

„Ja, auf Delos einmal, da sah ich am Altar Apollon's
Dir gleich jugendlich frisch aufsteigend den Schößling der Palme“;

und bei uns gehören Ausdrücke, wie: „stark wie die Eiche, schlank wie die Tanne“, schon dem gewöhnlichen Leben an und haben den poetischen Charakter schon völlig verloren. Der Psalmvers aber (ganz verschieden von Ps. 1, 3) ist in einer durchaus anderen Weltanschauung entstanden. Das Bild ist nicht der sinnlichen Wirklichkeit entlehnt; und sucht man sich dasselbe konkreter auszustalten, so denkt man etwa an Samuel „den Rufer“ (Ps. 99, 6), nicht im „Streit“, sondern im Gebet, welcher als junger Knabe in den Tempel versetzt war, um hier unter der Obhut des Priesters vor dem Antlitz Gottes aufzuwachsen. Nicht Naturkraft ist die Stärke des Frommen, nicht die feuchte Erde und warme Sonne bedingen sein Wachstum; er lebt durch das Wort Gottes, das er deutet und verkündet, das er erfüllt und das ihn segnet.

Wie ich den Gegensatz zwischen Welt-Schöpfung und -Regierung im Bewusstsein des Psalmdichters nicht zugesteh, so leugne ich nun zweitens auch einen anderen Gegensatz, welcher den Interpreten in Verlegenheit bringen kann, ob man nämlich in den Psalmen nur die individuelle Lage des Dichters oder die allgemeine des Volkes erkennen solle. Denn ich meine, dass die Auslösung des individuellen Bewusstseins aus dem allgemeinen vom hebräischen Dichter noch gar nicht vollzogen sei. Selbst wo sich der Prophet in Gegensatz zum Volke nach dessen wirklichem Bestande weiß, auch da denkt er sich innerhalb dieses Volkes, aber nach dessen idealer Bestimmung. Daher trägt er dessen Sünden, leidet er dessen Leiden und erhofft er dessen Glück. Vor Gottes Walten und dem Sittengesetz hat der Unterschied zwischen Völkern (die ja auch nur „ein Tropfen am Eimer“ sind) und Einzelnen keine Bedeutung. Freyler können diese wie jene sein, und danach wird

Gott diese wie jene züchtigen. Dennoch wird anzunehmen sein, dass mindestens am häufigsten im Gedanken des Psalmisten das Volk im Vordergrunde stehe. Nicht für sich klagt, bittet und hofft er, sondern für sein Volk, wenn er auch „ich“ sagt. In dem 8. und 10. Verse unseres Psalmes könnten, abstrakt genommen, „die Frevler“ einzelne wie Völker sein; aber der Schluss: „um für immer vernichtet zu werden“ kann sich nur auf die Gesamtheit aller Gottlosen, also auf die Völker beziehen; der Dichter mag an das schon vernichtete Assur, oder Babylon, oder an die Nachbar-Völker Israel's gedacht haben in der sichern Hoffnung, dass es dem gottlosen Dränger Israel's zu des Dichters Zeit ebenso ergehen werde. — Und wie? woran denn denken wir heute alle bei jenem Verse? Sicherlich daran, dass der Richter der Welt auch jene greuelvolle Regierung im Osten, deren Untaten zum Himmel schreien, bald vernichten werde für immer, dass sich „der Stein losreißen werde ohne Menschenhände“, der den Koloss auf „tönnernen Füßen“ zertrümmert. Und mit ruhigem Gewissen bete ich die Verse: „Gieße deinen Grimm und deine Zornesglut über jene Fürsten, die, deiner Lehre uneingedenk, Jakob verschlingen, ja ihn verschlingen und aufreiben, und die seine Wohnung verwüstet haben; verfolge sie in Zorn und vertilge sie unter dem Himmel Gottes“, damit nicht nur Jakob erlöst, sondern jenes große Volk von vielen Myriaden, „die meist noch nicht zu unterscheiden wissen zwischen rechts und links“, frei werde von seinen Raubfürsten, *משלה ודן*.

Wenn es also im 11. Verse heißt: „Und du lässt hochwachsen mein Horn, wie das des Büffels“, so ist doch wol dieses Horn nur als Horn des Volkes Israel, קָרֵן יִשְׂרָאֵל zu denken und danach auch der 12. Vers zu deuten. So bestimmt aber auch hier an das Volk zu denken ist, so fest steht doch in den Versen 13—15 vor der Phantasie des Dichters der einzelne Gerechte innerhalb des gerechten Volkes; denn, fallen auch beide zusammen, so drängt sich doch der poetischen Phantasie die konkrete Person lebhaft hervor. So kommt der Dichter ohne Sprung vom Volke (V. 11. 12) zum Einzelnen (V. 13—15).

Der Dichter selbst hat gewiss nicht gemeint, mit unserem

Psalm ein Lied zur Verherrlichung des Sabbath zu geben; er denkt ja des Sabbath nirgends. Auch unsere mittelalterlichen Interpreten meinen nur, das Lied enthalte Gedanken die sich besonders für ein Gemüt, voll der Sabbath-Weihe, eignen. Sie erinnern aber an den oben erwähnten Gegensatz, ob hier an die Schöpfung oder an die Regierung der Welt zu denken sei. Sie stellen denselben in der theologischen Form auf, ob der erste Sabbath der Schöpfung oder der Sabbath des Gottesreiches gemeint sei. Auch in dieser Gestalt muss ich den Gegensatz leugnen, und es scheint mir eine schöne und tiefe Mystik in dem Ausspruche eines Alten zu liegen, der Anfangs-Sabbath selbst habe diesen Psalm gesungen zum Preise des Schluss-Sabbath, welcher die vollkommene und ewige Seligkeit sein wird. Hier wird Ausgang und Ziel der Weltgeschichte zusammengefasst. — In der Tat, unser Psalm ist eine Theodicee.

Ich komme zum Schluss. Kann man die ethische Bestimmung des Menschen und zugleich sein Glück und seine Sicherheit in dieser Bestimmung anschaulicher vorführen, als in diesem kurzen Ausdruck geschieht: „gepflanzt im Hause Gottes“? Und weil dort gepflanzt, darum „sprossen die Gerechten noch im Greisenalter, bleiben frisch und saftig“. So sind sie als Tatsachen Zeugen dafür, „dass Gott, mein Fels, gerecht ist und ohne Fehl“ — Worte, welche sichtlich an das alte Zeugelied (5. Mose c. 32) erinnern sollten.

Auch Sie, hochverehrter Herr, gehören zu diesen Zeugen. Gott erhalte Sie noch lange in Gesundheit zum Heile Israel's!

P s a l m 130.

Der 130. Psalm ist eine der schönsten Perlen in der Reihe der 150 Psalmen, die wir in unserer Bibel besitzen. Im Inhalt tief und innig, in der Form knapp, zierlich und gemessen. Ich setze denselben zunächst in der Ueersetzung hierher.

„1. Aus tiefer Beklommenheit rufe ich zu Dir, Ewiger.
2. Herr, höre auf meine Stimme, lass' deine Ohren merken auf mein Flehn. 3. Wenn du der Sünden gedenken wolltest, Herr, wer könnte bestehen! 4. Doch bei dir ist die Vergebung, auf dass man dich fürchte. 5. Ich harre auf den Ewigen, meine Seele harret, und auf sein Wort warte ich. 6. Meine Seele auf den Herrn (harrt), mehr als Wächter auf den Morgen, als Wächter auf den Morgen. 7. Hoffe, Israel, auf den Ewigen; denn bei dem Ewigen ist die Gnade, und reichlich ist bei ihm Erlösung. 8. Und er wird Israel von allen seinen Sünden erlösen.“

Ob eine Einteilung in Strophen anzunehmen sei, und wie eine solche ausgeführt werden müsste, ließe sich mit Bestimmtheit nur sagen, wenn wir auch die Melodie dieses Psalms kennten; und ebenso ob ein Stimmenwechsel stattfindet, z. B. ob je zwei Verse eine Strophe bilden, und ob vom 5. oder vom 7. Verse ab die Priester das Volk anreden. Nicht ohne Absicht wird es sein, dass der erste und letzte Vers nur aus einem Gliede besteht. Dass ferner V. 5 neben „ich“ noch „meine Seele“ gesagt wird, was bloß ein anderer Ausdruck ist für ich, und dass dann unmittelbar weiter V. 6 noch einmal meine Seele, und

zwar ohne eigenes Prädicat gesetzt ist, und „Wächter auf den Morgen“ wiederholt wird, wirkt verstärkend und malerisch, als hieße es: ich harre mit ganzer Seele und sehnsgütiger, als der Wächter auf den zögernd erscheinenden Morgen, auf Gottes Wort, auf Sein Wort: ich habe vergeben.

So scheint dieser Psalm fest umrahmt, und innerlich sind die Verse in einander geschränkt. Auch hat die Kritik nie Veranlassung gefunden zu dem Verdacht, dass ein Wort oder gar ein Vers ausgefallen oder eingeschoben sei. Wir haben hier in der Tat ein einheitliches Kunstwerk vor uns.

Was nun den Inhalt betrifft, so ist es der Begriff der Erlösung, der inneren, nicht der äußeren Erlösung, der hier seine Erklärung findet. Indem ich hierauf eingehe, muss ich nur zuvor an die Schwierigkeit erinnern, welche es für uns, nach so weit vorgeschrittener Begriffs-Cultur, begreiflicher Weise haben mag, uns in die einfache, kindliche Redeweise des Hebräers zu versetzen. Wenn dies aber nicht sorgfältig beachtet wird, so bleibt man der Gefahr ausgesetzt, bald zu viel, bald zu wenig in dem vorliegenden Text zu finden. Und so hat man in neuerer Zeit den Punkt als charakteristischen Unterschied zwischen Indo-germanismus und Semitismus hervorgehoben, dass dem letzteren die Erlösungs-Lehre fehle, wobei ohne weiteres die Annahme gemacht wird, dass Christentum wie Brahmanismus und Buddhismus, indogermanisch sei, und dass die beiden Letzteren Religionen seien, während sie ursprünglich Philosophie sind. Auf die mancherlei Irrtümer, die hierbei unterlaufen, kann ich hier nicht eingehen. Nur den Nachweis führen will ich, dass dem Judentum die Erlösungslehre nicht fehle, und zu diesem Zwecke ist vorstehend der kurze Psalm von mir übersetzt worden.

Hierbei kommt nun besonders in Betracht, dass in der hebräischen Sprache manche Begriffe, die wir völlig scheiden, mit demselben Wort bezeichnet werden, und so auch Sünde und Strafe. Wie viel Wörter das Hebräische auch für beide Begriffe besitzt, immer bedeutet das Wort für Sünde zugleich auch die Strafe und den Schmerz, das Leid unter derselben. Nun scheint es doch selbst dem Kinde leicht sein zu müssen, jene Beiden zu unter-

scheiden, da sie doch in Wirklichkeit zeitlich und räumlich getrennt und nach allen Beschaffenheiten völlig verschieden, ja entgegengesetzt erscheinen. So muss auch in der Vorstellung des Israeliten notwendig jedes der beiden besonders gedacht sein. Werden sie dennoch in demselben Worte zusammengefasst, so muss das in der Betrachtungsweise des Israeliten begründet sein, und gelegentlich wird doch bald die eine, bald die andere Bedeutung, ausschließlich oder vorwiegend verstanden sein. Die Betrachtungsweise ist nun aber offenbar: Wie jeder beleuchtete Gegenstand seinen Schatten hat, so muss jeder Sünde ihre Strafe folgen. Und nun hat der Interpret genau zuzusehen, welcher Sinn in dem einen Ausdruck besonders hervortritt.

Wenn nun auch unzählige Male das hebräische Wort für Sünde auch die Strafe bedeutet, so ist doch in unserem Psalm unleugbar im 3. Verse im Worte **וְיָוָעַ** die Sünde an sich gemeint, dann aber auch ebenso im letzten Worte des 8. Verses. Dann ist aber auch ferner im ersten Verse nicht, wenigstens sicherlich nicht bloß an „Drangsalstiefe“, sondern mindestens an äußere und innere Not zu denken (Delitsch); daher meine Uebersetzung, wobei ich an Ezra 9, 6 erinnere (der hebr. Plur. bedeutet hier wie oft nicht die Mehrheit). Wenn nicht überhaupt das Gefühl der Sündhaftigkeit vorzugsweise betont werden sollte, wie könnten dann die Ausdrücke für Vergebung zu erklären sein, welche von der Grundbedeutung wegwijschen, bedecken ausgehen? Die Erlösung von der Sünde gilt aber V. 7 als die Gnade Gottes.

Ihre volle Bestätigung aber finden die Verse 3 und 8 nach unserer Auffassung durch die Zusammenstellung mit Jer. 31, 30-33. Hier wird erstlich V. 33 unser **תְּשִׁמְרָה** (in V. 3) umschrieben durch „nicht gedenken“, und die Erlösung von der Sünde (V. 8) ist in Zusammenhang zu fassen mit jener allgemeinen Erlösung in dem messianischen Gottes-Reiche durch den neuen Bund, welchen begründet zu haben das Christentum behauptet.

Ist nun hiermit wirklich die Erlösungslehre gegeben? in der Weise gegeben, wie im Christentum, oder Buddhismus und Brahmanismus? Nein, und tausendmal nein! Solche Erlösung wie Buddha sie lehrt, wie der Brahmane sie lehrt, mit Vernichtung des Selbst-

bewusstseins und alles Bewusstseins, die Lehre von der absoluten Nichtigkeit unserer vorgestellten Welt, oder die christliche Lehre von der Erbsünde und dem stellvertretenden Opfertode des Gottes-Sohnes, kennt der Jude nicht.

Seine Welt ist die im 104. Psalm besungene, die Schöpfung Gottes, der Er sich freut, und der Mensch freut sich Gottes. Warum auch nicht?

Freilich ist der Mensch sündhaft; aber Gott verzeiht, d. h. Er erlöst.

Ein christlicher Theologe bemerkt zu den Worten V. 4: „bei dir ist die Vergebung, auf dass man dich fürchte“, hier sei „ein heiliges Paradoxon, man sollte eher erwarten, damit du geliebt werdest. Aber geliebt und gefürchtet werden, ist im A. T. nicht so sehr verschieden; fürchten heißt: sich in heiliger Ehrfurcht nahen und hingeben“. Die hebräische Sprache hat ja Ausdrücke genug für lieben; aber Gott und den Eltern gegenüber sagt sie lieber fürchten, indem sie dies als synonym mit lieben nimmt. Könnten wir den Sänger zur Rede stellen, er würde sagen: ist denn fürchten nicht dasselbe wie lieben? Für ihn war es das, für uns in unserer Sprache ist es das nicht.

Das Buch Daniel und dessen Einfluss auf die Folgezeit.

Das Buch Daniel ist das jüngste unter den biblischen Schriften. Es ist jünger als Esther, jünger als die Bücher der Chronik und die sich an dieselben anschließenden Bücher Esra und Nehemia, kennt aber die makkabäische Erhebung noch nicht. Also mag es aus den Jahren von 200—164 v. Chr. stammen.

Schon dieser späte Ursprung des Buches kann uns die genauere Betrachtung desselben besonders nahe legen. Denn sehr kurz nach dessen Abfassung muss der Kreis der heiligen Schriften abgeschlossen sein; und nicht nur hat keine noch spätere Schrift mehr Aufnahme gefunden, sondern auch die Sprüche des Josua ben Sirach, der etwa um dieselbe Zeit schrieb, wurden, obwohl sehr geachtet, viel gelesen und citirt, doch nicht mehr für so würdig befunden, um ein Teil des heiligen Buches bilden zu können. Man stellte also hohe Anforderungen an die kanonischen Bücher; und wenn noch ein paar Jahrhunderte darüber diskutirt ward, ob nicht einige von den aufgenommenen Büchern wieder ausgeschieden werden sollten, wie Koholet, das hohe Lied und die Sprüche Salomo's, Esther, ja, wenn man sogar an der Autorität des Propheten Esekiel zu rütteln wagte: so hören wir nicht, dass man jemals Daniel's Würdigkeit angezweifelt hätte. In der griechischen Uebersetzung der Bibel hatte die Verehrung Daniel's solche Höhe erreicht, dass man denselben als Propheten sogleich nach Esekiel stellte, und man muss zugestehen, dass er hier eine nicht unsachgemäße Stellung

gefunden hat. Unsere Massora aber hat einen besseren philologischen Takt bewiesen, indem sie denselben in die dritte Abteilung der heiligen Schriften gesetzt hat, in welcher Bücher sehr verschiedenen Inhalts, wie Psalmen und Kohelet, vereinigt sind.

Daniel wird ja auch nirgends Nabi, Prophet, genannt; er führt einen nur ihm verliehenen Beinamen, den wir wol am besten „vielgeliebter Mann“ übersetzen. Ihm wird eine göttliche Offenbarung, weil er, wie der Engel sagte (9, 23), eine „Kostbarkeit“ sei. Esekiel (14, 14) nennt einen Daniel neben Noah und Hiob als Muster eines Frommen der Urzeit und (28, 3) als einen Weisen, dem das jedem Anderen Verborgene enthüllt ist. Dieser von Esekiel erwähnte Daniel kann nicht der Held unseres Buches sein; nirgends auch wird gesagt, dass dieser Held selbst der Verfasser des Buches sei. Der Umstand, dass Daniel in einigen Kapiteln sich selbst als Erzähler durch Ich einführt, kann nichts beweisen, da im vierten Kapitel auch Nebukadnezar auftritt und sich durch Ich bezeichnet. Lassen wir die Frage vom Verfasser so lange ruhen, bis wir das Buch nach seinem Inhalt genau durchgenommen haben. Für meine erste und hauptsächlichste Pflicht in dieser Stunde halte ich es, Ihnen die hohe Bedeutung und den eigentümlichen Charakter dieses Buches vorzuführen.

Im ersten Kapitel wird eine bloße Erzählung gegeben. Nebukadnezar befiehlt, Jünglinge aus den königlichen Häusern und den fürstlichen Geschlechtern seines Reiches und so auch des Volkes Israel, als Edelknaben zum Dienste im Palaste des Königs heranzuziehen. Zu diesem Behufe sollten sie zuvor in Schrift und Sprache der Chaldäer unterrichtet werden, drei Jahre lang, und während dieser Zeit sollten sie aus der königlichen Küche mit Speise und Trank aufs Beste verpflegt werden. So kamen Daniel, Chananja, Mischael und Asarja an den königlichen Hof und sollten mit den andern Jünglingen in gleicher Weise genährt werden. Daniel aber mit seinen jüdischen Genossen mochte die ungesetzliche Speise nicht und erbat sich vom Schlossverwalter die Gunst, sich nur mit Gemüse sättigen zu dürfen und Wasser statt des Weines zu trinken. Und nach Verlauf von drei Jahren wurden die Jünglinge dem König vorgestellt, und die jüdischen erschienen

körperlich schöner und gesünder und in allem Wissen kundiger als alle anderen. Daniel aber verstand sich außerdem auf Gesichte und Träume.

Charakteristisch in dieser Erzählung ist die strenge Beobachtung der Speisegesetze und sogar das Verbot des von Heiden kommenden Weines, während solche Strenge in der Masse des jüdischen Volkes noch nicht üblich war. Noch weniger wird das dreimalige Gebet des Tages mit der Wendung des Gesichts nach Jerusalem, wie Daniel nach der Erzählung eines folgenden Kapitels es verrichtete, im Volke damals schon stehender Gebrauch gewesen sein. Beides ward erst in der talmudischen Zeit feste und allgemeine Sitte in Israel.

Ich verfolge nun zunächst die andern Erzählungen, die in unserem Buche enthalten sind. Im dritten Kapitel wird erzählt, Nebukadnezar habe ein Götzenbild errichten lassen, zu dessen Einweihung alle Fürsten und Beamte des Reiches eingeladen wurden, mit dem Befehle, auf das durch die Musik gegebene Zeichen vor dem Götzen niederzuknien. Die drei Juden Chananja, Mischael und Asarja, welche drei Provinzen zu verwalten hatten, und ebenfalls zum Feste der Einweihung geladen waren, hatten den Befehl des Königs nicht beachtet und waren nicht niedergefallen vor dem Götzen. Das ward dem König in gehässiger Weise hinterbracht. Er forderte sie vor und fragte sie, ob es ihr bewusster, wol überlegter Vorsatz sei, dem Gotte des Königs nicht zu dienen und vor dem Bilde nicht niederzufallen. Wenn dem so wäre, würde er sie in den feurigen Ofen werfen lassen; und wer wäre wol der Gott, der sie retten würde. Sie antworteten (ich übersetze wörtlich V. 16—18): „Wir sind nicht in Verlegenheit um die Antwort, die wir Dir zu geben haben. Siehe, unser Gott, dem wir dienen, vermag uns aus dem feurigen Ofen zu erretten und wird uns, o König, aus Deiner Hand erretten. Wenn aber auch nicht, so sei Dir zu wissen, dass wir Deinen Göttern nicht dienen und das von Dir errichtete Bild nicht anbeten werden.“ Das war eine klassische Antwort voll Ruhe, ohne Trotz, in fester Gottergebung; und schon diese Verse allein machen es erklärlich, dass nie ein Bedenken gegen die Heiligsprechung des Buches Daniel aufkam.

— Hochgeehrte Anwesende, Sie kennen die Erzählung und wissen, was weiter folgte. Die Frage, ob sich das wirklich zugetragen habe, verzeihen wir dem Kinde; dem Boshaften antworten wir: nicht einmal, tausendmal ist solches geschehen in der Geschichte des jüdischen Volkes; und obwol die Juden, auf den Scheiterhaufen geworfen, auch verbrannten, waren wir doch nie um die Antwort verlegen: „Gott wird helfen; und wenn auch nicht, Götzen beten wir nicht an.“ — Ich muss aber noch hinzufügen, wie der Erzähler abschließt. Nebukadnezar sprach: „Gepriesen sei der Gott, der seine Diener rettete, die auf ihn vertrauten und den Befehl des Königs übertraten und ihren Leib preisgaben, dass sie nicht irgend einen Gott anbeteten außer ihrem Gott.“

Eine ganz ähnliche Erzählung, wie die eben betrachtete, liefert das sechste Kapitel. In der eben vorgeführten war Daniel's mit keiner Silbe gedacht, worauf ich zurückkommen werde; nun wird er unter dem König Darius in dieselbe Versuchung gebracht, wie jene drei unter Nebukadnezar. Darius hatte drei Fürsten ernannt, denen die Verwalter seiner Provinzen Rechenschaft ablegen sollten. Unter jenen dreien war auch Daniel, und er zeichnete sich durch Einsicht und Treue so aus, dass er die Gunst des Königs im höchsten Maße genoss. Bei den hohen Beamten allen aber erregte er Neid und Hass; und da sie wol einsahen, dass sie dem Daniel nichts anhaben könnten, wenn ihnen nicht sein Gottesdienst Anlass gibt: so bestürmten sie den König, er möge doch gebieten, wer binnen dreißig Tagen irgend eine Bitte stelle an einen Gott oder an einen Menschen außer an den König, der solle in die Löwengrube geworfen werden. Ohne Rücksicht hierauf stieg Daniel auf den Söller seines Hauses, welcher auf der nach Jerusalem gewandten Seite offen war, und betete hier nach seiner Gewohnheit. So übertrat er den Befehl des Königs, nicht heimlich, sondern ganz öffentlich, und so ward Daniel in die Löwengrube geworfen, während ihm der König zurief: „Dein Gott, den Du anzubeten nie ablässt, er errette Dich.“ Das Ende ist Ihnen, hochverehrte Anwesende, bekannt. Indessen muss ich doch wieder den Schluss der Erzählung hervorheben. Während Nebu-

kadnezar in Anerkennung der Gottesfurcht der drei Freunde befohlen hatte, dass niemand in seinem Reiche den Gott Israel's lästern dürfe, weil er der mächtigste aller Götter sei: so ergeht der Befehl des Darius, viel weiter greifend, dahin, „dass man im ganzen Reiche den Gott Daniel's fürchte und verehre; denn er ist der lebendige und ewig seiende Gott, dessen Reich nicht zerstört wird, und dessen Herrschaft bis ans Ende. Er löset und errettet und tut Zeichen und Wunder im Himmel und auf Erden. Er hat den Daniel erlöst aus der Gewalt des Löwen.“

So ist der Sinn dieser Erzählungen durchaus klar: es sollte das Bewusstsein gestärkt werden, dass der Jude niemals dem Befehl eines Königs Folge leisten dürfe, welcher gebietet, einen Götzen oder den König selbst anzubeten. Die Wirkung solch treuen Festhaltens an der Lehre Gottes werde sein, dass auch die Könige und alle Völker den Gott Israel's als den einzigen wahren anerkennen werden — der מֶלֶךְ הָשָׁמָרֶן, die allgemeine Anerkennung des heiligen Gottes.

Noch eine dritte Erzählung enthält unser Buch, (Kap. 5), welche von dem größten englischen Dichter unseres Jahrhunderts und auch von unserem Heinrich Heine in einer Ballade bearbeitet wurde. — Der König Belsazar gab seinen Fürsten ein großes Gelage; und als sie im lustigsten Zechen waren, befahl er, die goldenen und silbernen Gefäße herbeizuholen, welche sein Vater Nebukadnezar aus dem Tempel zu Jerusalem weggenommen hatte, dass daraus tränken der König und seine Großen, seine Gemahlinnen und seine Kebswieber. Die Gefäße aus dem Gotteshause wurden gebracht, man trank Wein und sang Loblieder auf die Götzen. Plötzlich erschienen Finger einer Menschenhand und schrieben dem Leuchter gegenüber auf die Wand des Saales, und der König sah die Hand, welche schrieb. Da erblasste der König, zitterte am ganzen Körper und seine Knöchel schlugen aneinander, und er schrie nach den Weisen Babel's, ob einer von ihnen diese Schrift lesen und ihm deuten könne. Niemand vermochte es. Auf den Rat der Königin-Mutter, welche in Folge der Aufregung in den Saal gekommen war, wird Daniel geholt, der unter Belsazar ganz

vergessen war. Daniel sagte zum König: weil Du Dich nicht gedemüigt hast vor dem Herrn des Himmels, und hast die Geräte seines Tempels entweihet und singst Loblieder den Götzen, den Gott aber, in dessen Hand Dein Odem ist und bei dem Dein ganzes Schicksal steht, nicht verehrst, so kündigt Dir diese Schrift an: Ménē ménē tēkēl upharsin: — ménē, gezählt: gezählt hat Gott Deine Regierung und macht ihr ein Ende; tēkēl, gewogen: gewogen bist Du auf der Wage, und bist zu leicht befunden; pharsin, teilende: geteilt wird Dein Reich und gegeben dem Meder und Perser. — Dies ist das Mene-Tekel, das zum fliegenden Worte geworden ist.

Noch eine Erzählung (Kap. 4) enthält unser Buch, der wol oft genug nur spöttisch gedacht wird: Nebukadnezar ward wahnsinnig und dem Tiere gleich: er ward aus der menschlichen Gesellschaft ausgestoßen, lebte unter den Tieren wie diese und bekam sogar tierische Gestalt. Auch ernste Forscher konnten sich diese wunderliche Erzählung nur dadurch erklären, dass dieselbe eigentlich gegen den verhassten Antiochus Epiphanes gemünzt sei, von dem das Gerücht ging, dass er zeitweise wahnsinnig gewesen sei. Eine genügende Erklärung kann ich hierin um so weniger finden, als erstlich diese Begebenheit aus dem Leben Nebukadnezar's uns in unserem Buche zweimal erzählt wird, und beide Male, einmal kurz und gelegentlich, einmal ausführlich in einem besonderen Kapitel, mit demselben hohen religiösen Ernst und derselben sittlichen Strenge, welche das ganze Buch durchwehen. Zweitens aber ist auch der Erfolg der hier erzählten Begebenheit ein besonders hoher, wie ich sogleich zeigen werde. Dergleichen kann sich wol an ein Gerücht im Volke anlehnen, aber nicht durch ein solches geschaffen sein und darf nicht als bloße Satire, als Spottgedicht, aufgefasst werden. Der Kern, der das Ganze hervorgebracht hat, scheint mir in der Frage zu liegen, welche die Männer jener Zeit wol beschäftigen konnte, nämlich in der Frage: wie konnte der Prophet Jeremia (25, 9. 27, 6. 43, 10) den Zerstörer des Tempels, des Gotteshauses in Jerusalem, einen „Knecht Gottes“ nennen? Hierauf antwortete man: ja, er war ein Knecht Gottes, er hatte Gott als den alleinigen Herrn anerkannt, nachdem er in einer

fürchterlichen Strafe die Allmacht Gottes an sich erfahren hatte. Waren es sonst die Frommen, die ihren Glauben trotz des angedrohten Todes fest hielten: so ist es hier das Urbild der Bosheit und Gottesleugnung, Nebukadnezar, der schließlich den קָדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא die Heiligung des göttlichen Namens bewirkt. Insofern bildet diese Erzählung die Spitze des erzählenden Teils unseres Buches, und da in derselben auch ein Traum und dessen Deutung durch Daniel mitspielt, so macht sie den Uebergang zu dem anderen Teil des Buches, zu den Visionen.

Nebukadnezar selbst wird erzählend eingeführt (Kap. 4) und er beginnt: „Gruß allen Völkern der Erde. Ich geruhe, die Wunder kund zu tun, welche der höchste Gott an mir getan, Er, dessen Reich ewig ist, und dessen Herrschaft über alle Geschlechter.“ So wissen wir sogleich, worauf Alles hinausgeht. Nebukadnezar erzählt seinen Traum. Er sah einen Baum von wunderbarer Pracht mitten auf der Erde, an den Himmel reichend; das Getier des Feldes lagerte in seinem Schatten, in seinen Zweigen wohnten die Vögel der Luft, von seinen Früchten lebten sie Alle. Das war, wie wir uns sagen, der עַמְּדָה עַל־הָאָרֶץ der Lebensbaum nach heidnischer Vorstellung, hier das Symbol des alle Lande mit Menschen und auch Tieren (27, 6) beherrschenden Königs Nebukadnezar. Da stieg ein Engel herab vom Himmel und rief mit Macht: „Hauet den Baum um! Nur die Wurzel lasset in der Erde... auf dass alles Lebendige erkenne, dass der Höchste über das Königtum der Menschen herrsche.“ Daniel gab die Deutung des Traumes, und es traf Alles ein. Einst, nach zwölf Monden, wandelte Nebukadnezar auf dem Söller seines Palastes umher und sprach: „Dies da ist das große Babel, das ich gebaut zum Sitze des Königtums durch die Stärke meiner Kraft, zum Ruhme meiner Herrlichkeit.“ Das übermütige Wort war kaum dem Munde entflohen, da kam eine Stimme vom Himmel: „Dir wird gesagt, König Nebukadnezar, Deine Herrschaft ist von Dir gewichen, ausgestoßen wirst Du aus der Gemeinschaft der Menschen, und mit den Tieren des Feldes wirst Du wohnen.“ Und so geschah es in selbigem Augenblicke. Nach Verlauf der Zeit aber, so erzählt Nebukadnezar, kam ihm der Verstand wieder

und er ward wieder König. Er schließt: „Nun verehre ich den Herrn des Himmels, dessen gesamtes Tun Wahrheit, und dessen Wege Recht sind, und die in Hochmut wandeln, kann er erniedrigen.“ Diese Anerkennung Gottes ist religiös noch tiefer als die des Darius.

Dieselbe Erzählung, aber in Kürze, ohne den Traum, nur das Schicksal Nebukadnezar's und dessen Sinnes-Aenderung, also den Kern heraushebend, hat Daniel auch in der Anrede an Belsazar vorgetragen, als er ihm die wunderbare Schrift deutete: „Du aber, mein Sohn, hast Dich nicht gedemütigt, obwohl Du das Alles aus dem Leben Deines Vaters wusstest. Darum ist Dein Untergang beschlossen.“

Wir kommen nun zu den Visionen. Bei der Gleichheit des Ziels und des religiösen Geistes in den Erzählungen und den Visionen ist doch in letzteren der Gesichtspunkt ein höherer und umfassenderer. Es handelt sich hier nicht mehr um diese und jene Person und um dieses und jenes königliche Gebot und daraus sich ergebende Ereignis; sondern hier wird von einem mächtigen Geiste die gesamte Geschichte der Menschheit, die ganze Vergangenheit mit der Zukunft zusammengefasst. Der Zweck der Menschheit wird enthüllt; die Geschichte derselben ist ihre Erziehung, die Herrschaft des Uebermuts ist Schule und Vorbereitung für die Gründung des Gottesreiches, der von Gott selbst bewirkte **מָשִׁיחָה עֶמֶדֶת**. — Ich beginne mit dem zweiten Kapitel.

Nebukadnezar hatte einen Traum, dessen Bedeutung er wissen wollte, weil er sich durch denselben ausnehmend beunruhigt fühlte. Da ihm nun alles daran lag, die Ueberzeugung zu gewinnen, dass die Deutung, die ihm seine Weisen geben würden, auch die richtige sei: so stellte er sie auf die harte Probe, die Deutung zu finden, ohne dass er ihnen den Traum zuvor mitteilte. Nur wenn sie wirklich seinen Traum gefunden hätten, wäre er sicher, dass sie denselben auch richtig gedeutet hätten. Solche Zumutung war freilich unerhört. Der König aber bestand auf seiner Forderung und drohte, alle Zeichendeuter, wenn sie seine Forderung nicht erfüllten, hinrichten zu lassen. Da erbot sich Daniel, beides, den

Traum und die Deutung, zu finden, wenn man ihm eine kurze Frist ließe. Er flehte zu Gott, erhielt die erbetene Offenbarung und dankte dem Allwissenden, „der da weiß, was im Finstern ist, und bei dem das Licht wohnt“. Er bat um Gnade für die Weisen Babel's; „denn kein Zeichendeuter“, sagte er, „könnte des Königs Wunsch erfüllen“. Auch er würde es durch eigene Weisheit, die in ihm vor allen Lebenden wäre, nicht vermögen. „Aber es ist ein Gott im Himmel, der Geheimnisse offenbart.“ Und nun erzählte er zuerst den Traum Nebukadnezar's. Der sah ein Bild, hoch und wunderbar anzuschauen: das Haupt von Gold, Brust und Arme von Silber, Bauch und Lenden von Erz, die Schenkel von Eisen, die Füße aber teils von Eisen, teils von Ton. Da löste sich ein Stein vom Berge und fiel, nicht von Händen irgend eines Menschen, sondern durch unsichtbare Kraft geworfen, auf die Füße des Bildes und zermalmte sie, und zugleich waren zermalmt das Eisen und der Ton, das Kupfer, das Silber und das Gold, und der Wind entführte dieselben wie Spreu; und der Stein, der das Bild zerschlagen, ward zu einem ungeheuren Berge, der sich über die ganze Erde erstreckte.

Darauf die Deutung: Du, o König, „bist das Haupt von Gold“ — wir sagen: Das babylonische Reich. Nach diesem folgen drei andre Reiche, durch das Silber, das Erz und das Eisen ange deutet: Das medische, das persische, das macedonische Reich Alexander's, die Mischung endlich aus Eisen und Ton der Füße bedeutet die hellenistischen Reiche der Nachfolger Alexander's, namentlich das syrische und ägyptische, in welchen sich Menschen verschiedenen Stammes vermischen, ohne sich zu einigen. Gott aber zermalmt alle diese Reiche und gründet das über die ganze Erde sich erstreckende ewige Gottes-Reich. Da fiel der König nieder und sprach: „In Wahrheit, Euer Gott ist der Gott der Götter.“

So bietet uns das Traumbild eine Weltgeschichte, welche in dem Gottes-Reiche ihre Vollendung findet.

Das Buch Daniel enthält noch zwei Visionen, welche in andern Bildern dieselbe Bedeutung haben. Hier sind es vier verschiedene Tiere, welche die vier Weltreiche symbolisch darstellen

und auch bestimmtere historische Tatsachen andeuten. Beide Male ist es Daniel selbst, welchem die Vision ward, und ein Engel gibt ihm die Deutung.

Zum Schlusse (Kap. 10—12) folgt eine Offenbarung an Daniel, in welcher ihm ein Engel ohne alle Symbole die Geschichte der Zeit Alexander's und seiner Nachfolger bis auf den verhassten Antiochus Epiphanes, ohne Namen zu nennen, in sehr durchsichtigen Andeutungen kund tut. Auch diese Offenbarung endet mit dem Gottes-Reiche und ist dem Sinne nach mit den vorangehenden drei Visionen ganz gleich; die erste aber ist zu allgemeinster Kenntnis geraten: Der Koloss mit den tönernen Füßen lebt in der politischen Rede heute noch; vor dem Steine, der denselben zertrümmert, wird heute noch gewarnt; und die Zusammenfassung der Weltgeschichte zur Geschichte der vier Weltreiche war eine großartige historische Synthesis, welche so lange auch von praktischer Bedeutung war, als es einen römischen Kaiser deutscher Nation gab, also bis in den Anfang unseres Jahrhunderts, wo das deutsch-römische Reich sich auflöste. Denn die vier Metalle des Kolosse, und ebenso die vier Tiere der anderen Vision: der Löwe mit Adlers-Flügeln, der Bär mit drei Hauern, der Pardel mit vier Flügeln, endlich ein gar schreckliches Tier mit eisernen Zähnen, das alles zerstampfte und zermalmte, ward in christlicher Zeit auf das babylonische, persische, macedonische und römische Reich deutet. So habe ich als Knabe noch aus dem kleinen und großen Bredow Weltgeschichte gelernt.

Fassen wir nun die Erzählungen und die Visionen des Buches Daniel zusammen, so müssen wir wol zuerst anerkennen, dass es unter den traurigsten Verkältnissen abgefasst, ganz geeignet war, den Zeitgenossen Gottvertrauen in allen Versuchungen zum Abfall einzuflößen, und wir haben keinen Satz gefunden, welcher hätte Anstand dagegen erregen können, dieses Buch zu den heiligen Schriften zu zählen.

So können wir mit voller Genugtuung auf diesen Abschluss unserer heiligen Litteratur blicken. Die jüdische Prophetie endet also nicht mit einem matten Nachhall der alten Propheten, wie er in der Perserzeit aus Haggaj, Sacharja und Maleachi schwächlich

ertönt, sondern mit dem Auftritt einer ganz neuen Form religiöser Rede, deren einfacher Inhalt in dem Gedanken gegeben ist, dass das Ziel aller Weltgeschichte das Reich Gottes ist, und dass dem Volke Israel die Aufgabe zuerteilt ist, dieses Reich herbeizuführen. Mit dem Namen Daniel bezeichnen wir den Vater dieser Reform, der Apokalypse, der Eschatologie, der Offenbarung des Weltendes — einer Form, welche sich in die altchristliche Literatur hinein fortsetzt, aber ohne die Höhe ihres Vorbildes Daniel zu erreichen.

Allerdings können wir uns der Beobachtung nicht entziehen, wie sehr der Geist, der durch alle Kapitel Daniel's weht, von dem der Propheten abweicht, so dass hieraus völlig erklärt wird, wie man in unserem Bibel-Text dazu kam, denselben von den Propheten zu trennen. In Daniel fehlt die Rede Gottes und die unmittelbar an das Volk gerichtete Ermahnung gänzlich; nur der Engel ist es, der aus seiner höhern Weisheit den frommen, gottgeliebten Daniel über zukünftige Dinge belehrt, während dieser sich selbst gar nicht Prophet zu nennen wagt; und nicht einmal immer eigene Gesichte sind es, die ihm mit der Deutung zu Teil werden, sondern die Träume eines andern, Nebukadnezar's, sind es, deren Deutung ihm offenbart wird. Die vorgeführten Erzählungen aber belehren das Volk über seine Verpflichtung nur indirekt durch das vorgehaltene Beispiel.

Dagegen ist anderseits die Tendenz Daniel's eine höhere. Der Prophet steht mitten im Leben und es sind besondere, glückliche und unglückliche, meist freilich unglückliche Ereignisse, Einfälle der Feinde und Landplagen, welche ihn zu öffentlicher Rede vor dem Volke drängen, und dann sind es bestimmte, ethische Mängel, die er denselben vorwirft. Daniel lebt zurückgezogen, aber nicht unbekümmert um die Welt, sondern voll Kummer über die Welt, über Israel und die Menschheit; und ohne besondere Veranlassung verkündet er, wie wichtig und vergänglich die Herrlichkeit aller Weltreiche vor dem Glanze des Gottesreiches ist, und deutet die Pflicht an, die uns zur Herbeiführung dieser Zukunft auferlegt ist.

Die letzte Zukunft verkünden auch die Propheten alle; aber

Daniel verheißt diese ausschließlich; er spricht von nichts anderem; und alles Zeitliche, die menschheitliche Gestaltung vieler Jahrhunderte in den großen Weltreichen, fasst er zusammen, um sie zu überspringen und zum Ende zu gelangen. Weil er sich nicht an Einzelheiten hält, so könnte man fürchten, er werde weniger plastisch und müsse blässer im Ausdruck sein als die Propheten; aber gerade umgekehrt mit seinem umfassenderen Blick wird er auch fasslicher und eindringlicher. Wenn Jesaja z. B. sagt (2,9.11): „Des Menschen Stolz wird gedemütigt, der Männer Uebermut niedergeworfen,“ so weist Daniel mit viel größerer Deutlichkeit auf die stolzen, übermütigen, nun untergegangenen Weltreiche. Dabei fehlt auch die specielle Rücksicht auf Jerusalem, etwa mit Ausnahme des 9. Kapitels, gänzlich. Daniel's Blick umfasst immer die ganze Erde.

Freilich ist Daniel ein Schüler der Propheten; von ihnen hat er eben gelernt, dass jedes jener großen Reiche nur eine Zuchtrute in der Hand Gottes war, jedes das andere wegen dessen Ueberhebung erniedrigte nach Gottes Willen, welcher alle Ereignisse im Voraus bestimmte. Aber er, am Schlusse aller Prophetie, hatte die Kraft, jene ganze Weltgeschichte, die sich im Laufe des Lebens aller Propheten vollzogen hatte, in einheitlichem Bilde zusammenzufassen. So gab er eine Uebersicht in gedrängter Form.

In seiner Darstellung schloss er sich zunächst an Sacharja an, den vorletzten aller Propheten. Wenn nicht bloß Jesaja und Jeremia, sondern noch Esekiel Gottes Wort unmittelbar vernehmen, so ist dies bei Sacharja schon nicht mehr der Fall: diesem wird Gottes Offenbarung erst durch einen Engel zu Teil, der ihm gewisse Erscheinungen in nächtlichen Gesichten erst deuten muss (Sach.1,8ff.), gerade wie bei Daniel. Auch Jeremia (1, 11 ff.) und schon Amos (7,1—9. 8,1—3. 9,1) schauen in ihren Gesichten gewisse sinnliche Dinge und Ereignisse; aber diese sind entweder gar nicht dunkel symbolisch, sondern klare Vorführungen der drohenden Strafe, wie wenn Amos sieht, dass Gott Heuschrecken bildet, welche das Kraut des Feldes fressen, oder es sind allerdings bloße Symbole: dann aber ist es Gott selbst, der dieselben dem Propheten deutet, und

ertönt, sondern mit „Rede, derer das Ziel Volke führe Re“ V „Selbst in Einzelheiten stimmt hier und da Daniel mit Sacharja; ja in der Vision Daniel's (Kap. 8) von dem Widder und dem Bock mit ihren Hörnern, welche sehr deutlich auf das medo-persische Reich, auf Alexander und dessen viergeteiltes Reich und endlich auf Antiochus Epiphanes hindeuten, ist das so bedeutsame Symbol des Horns doch offenbar von Sacharja (2,1ff.) entlehnt, obwohl nicht verkannt werden darf, dass in der hebräischen Sprache das Wort für Horn metaphorisch Stärke und Macht bedeutet. Auch die Vierzahl findet sich bei Beiden. Nur darf andererseits der Unterschied nicht übersehen werden, der in der Bedeutung der Vierzahl liegt. Bei Sacharja sind die vier Himmelsgegenden und damit insgesamt und unterschiedslos alle Feinde Israel's gemeint; Daniel bezeichnet vier bestimmte und sich einander in geschichtlicher Zeit ablösende Reiche. Ferner wollte Sacharja wie seine Vorgänger sprechen und spricht auch wie diese so gut er es eben vermag; Daniel will gar nicht wie die Propheten sprechen, nicht einmal durchweg hebräisch: der größte Teil des Buches ist chaläisch geschrieben; nur das einleitende erste Kapitel und die letzten (Kap. 8—12) sind hebräisch.

Wir haben jetzt alle Momente zusammen, welche die Beantwortung der Frage von der Abfassung unseres Buches ermöglichen. Es kann uns ja nicht um einen Personen-Namen zu tun sein; sondern wir fragen: aus welcher religiösen Richtung und Stimmung und welchem Gesellschaftskreise ist das Buch geflossen?

In einer Beziehung weicht meine Auffassung von der unter allen Bibelforschern herrschenden ab. Ich meine, Daniel stelle nicht die Ansicht einer einzelnen Person dar, sondern eines ganzen Kreises unter den Juden jener Zeit; das Buch hat nicht einen Verfasser, sondern zehn. Der jüngste hat neun Flugblätter, welche aus derselben Gesinnung geflossen waren, und der auch er anhing, zusammengestellt und mit dem ersten Kapitel als Ein-

leitung versehen. Dieser Kreis war der der sogenannten Nibdalim, der Vorgänger und Väter der späteren Peruschim oder Pharisäer, genauer wol der חסידים, der besonders strengen Abteilung der Pharisäer, der מהמירין, welche wol auch der Mystik besonders zuneigten.

Bei dieser Annahme erklären sich die kleinen Unebenheiten in den Kapiteln Daniel's, welche trotz der größten Gleichheit der Gesinnung unvermeidlich waren. So zuerst, dass einige Kapitel hebräisch, andere chaldäisch geschrieben sind. Ich kann mich der Ansicht nicht anschließen, dass irgend einer der Verfasser nicht hätte hebräisch schreiben können, wenn er gewollt hätte. Die hebräische Sprache war in jener Zeit noch lebendig und war es noch zur Zeit des Rabbi Jehuda ha-nasi, in dessen Küche die Dienstboten gutes Hebräisch sprachen. Warum der größere Teil jener Männer es vorzog, chaldäisch zu schreiben, entzieht sich unserer Kunde, die gerade von jener Zeit so gering ist. — So erklärt sich auch, dass während im ersten Kapitel Daniel mit Chananja, Misael und Asarja zusammen genannt wird, doch bei der Erzählung vom Feuerofen nur diese drei, bei der von der Löwengrube nur Daniel genannt wird, obwol man meinen sollte, dass sie beide Male zusammen in derselben Gefahr geschwebt haben müssen. Auch das Bekenntnis, zu welchem schließlich der heidnische König gelangt, ist nicht überall dasselbe, wie wir schon bemerkt haben.

Ferner scheint es mir psychologisch ganz unmöglich, dass ein und derselbe Schriftsteller denselben Gedanken drei oder viermal in gleichartiger, aber doch verschiedener Weise hätte ausdrücken wollen, oder auch nur können, wobei noch hinzu kommt, dass der eine sich durchsichtiger als der andere ausdrückt, und dass der eine allgemein ein Reich bezeichnet, der andere die Person des Antiochus Epiphanes deutlich vorführt.

Dies ist meine Ansicht vom Ursprung des Buches Daniel. In der griechischen Uebersetzung desselben ist es durch mehrere Stücke erweitert. Die alexandrinischen Juden konnten sich nicht denken, dass die drei Freunde im feurigen Ofen nicht gebetet haben sollten, und so wird denselben ein Gebet in den Mund

gelegt. Dieses ist an sich nicht zu verwerfen, aber ohne jeden neuen originellen Gedanken. — Außerdem hat die griechische Uebersetzung eine Erzählung von Daniel's Weisheit als Richter: die Anekdote von der Susanna. Sie war nie hebräisch geschrieben, ist ganz bedeutungslos und unseres Daniel's nicht würdig. Und noch eine andere Erzählung existiert bloß im griechischen, eine schwache Kopie von Daniel in der Löwengrube.

Diese Zusätze sind völlig unbedeutend gegen die Wirkung Daniel's in der Welt-Litteratur und im jüdischen Leben, welche ich schon bei der Betrachtung der einzelnen Kapitel dargelegt habe.

Gestatten Sie mir, hochgeehrte Anwesende, nun noch ein Schlusswort. Wir sind heute wieder in der Lage, um zu klagen: wie lange doch bleibt jenes wunderbare Ende aus, das Daniel voraus geschaut! עד מתי קץ הפלاؤה (Dan. 12, 6). Auch in früheren Geschlechtern Juda's, welche viel Härteres als wir erduldet haben, hat man noch inbrünstiger so geklagt und hat wol gemeint, aus Daniel's Worten das Ende berechnen zu können. Und hier gedenke ich des noch nicht erwähnten 9. Kapitels. Auch Daniel selbst wünschte Bestimmteres zu wissen. Hatte nicht Jeremia (25, 11 ff. 29, 10) schon sehr bestimmt erklärt, dass nach siebzig Jahren Gott sein „Heilswort“ erfüllen werde? So fleht denn Daniel inbrünstig um Aufschluss über diesen Ausspruch. In der den Juden erteilten Erlaubnis zur Rückkehr nach Jerusalem und zum Wiederaufbau des Tempels konnte Daniel die Erfüllung nicht erkennen; diese stand, wie er mit Recht glauben musste, noch aus. Denn überall auf Erden und auch in Jerusalem lagen die Dinge noch sehr trübe. Daniel's Gebet ward erhört, ein Engel gab ihm die Erklärung, aber in neuen Rätseln. — Was Wunder, dass sich mancher jüdische und christliche Gelehrte bemühte, diese Rätsel zu lösen! Man glaubte auch nicht selten die Lösung gefunden zu haben und erwartete mit Zuversicht das Erscheinen des Messias für ein bestimmtes Jahr und richtete damit gelegentlich auch Unheil an. Der Fehler war: man hatte nicht beachtet, dass Daniel selbst sagte (12, 8): „Und ich hörte, aber ich verstand nicht.“ Da antwortete der Engel: „Geh Daniel! Dunkel und

verschlossen bleiben die Worte bis zur Zeit der Erfüllung. „Geh Daniel, d. h. an die Arbeit, tue deine Pflicht; das Ende wird kommen. So hat uns der Prophet Habakuk belehrt. Auch er hatte geklagt (1, 2): „Wie lange!“ und Gott antwortete ihm (2, 3): „Noch geht das Gesicht (von Gottes Reich) auf die Ferne; doch es drängt zur Verwirklichung und lügt nicht. Wenn es zögert, so harre sein; denn kommen wird es, wird nicht ausbleiben.“ So hat Gott gesprochen, vor welchem „tausend Jahre wie ein Tag“.

Ueber den Atheismus.

In protestantischem Lande wird dem Kinde der Mönch zum grauen Männchen, und bei Nennung des Wortes fühlt es ein Gruseln. So erweckt häufig das Unbekannte einen leisen Schauder; denn es ballt sich darum schnell ein Knäuel unheimlicher Vorstellungen. Wer Abends um neun Uhr, wenn der Nachtwächter die erste Nachtstunde abrief, zu Bett ging, dem galt die Mitternacht als Geister- und Gespensterstunde (denn bloß als Gespenst konnte er sich den Geist denken). Die Nacht galt, weil sie dunkel war, als Brutzeit des Bösen. Im 17. Jahrhundert wurden die Naturforscher, welche eben angefangen hatten, Licht in die Naturbetrachtung zu bringen, als Hexenmeister verfolgt; da dichtete man den Faust, der sich dem Teufel ergeben hatte.

Ein ganz ähnlicher Nebel, aus der Unbekanntschaft zusammengewoben, umgibt heute noch den Atheisten — den Gottlosen. Wer nicht an Gott glaubt, ist gottlos, fähig und bereit zu allem Bösen. Der Gottesleugner — hütet euch vor ihm! Wie könnte er anders? Gott hat Gerechtigkeit und Liebe befohlen; er, der Gott leugnet, muss von beidem das Gegenteil tun.

Aber Goethe meint: „Den Teufel spürt das Völkchen nie, und wenn er sie beim Kragen hätte!“

Gottesleugner ist der Meineidige, der zu seiner Lüge den Gott der Wahrheit anruft; Gottesleugner ist der Streber, der sich den Willen des Mächtigen überzeugungslos zum Gesetz macht; Gottesleugner ist, wer die Bibel, das Wort Gottes, nach seiner Leiden-

schaft deutet; Gottesleugner sind die Heuchler, welche Gott im Munde und den Egoismus oder die Eitelkeit im Herzen tragen; Gottesleugner sind jene Arbues und Torquemada, jene Inquisitoren und Ketzerriecher, und die Alba, ihre Henker.

Diese Gottesleugner hat das Völkchen nie erkannt; dass sie auf Scheiterhaufen dem Teufel Menschenopfer brachten — dem wahren Gott ein Greuel — das hat es nicht bemerkt; das Loblied, mit dem die Märtyrer zu Gott aufsteigen, hat es nicht verstanden.

Und heute? Fragt es nur nicht, ihr Freunde der Wahrheit! Ihr könnett vor der Antwort ein Grauen bekommen.

Was aber ist denn Atheismus? Wenn ich hier versuche, diese Frage zu beantworten, so denke ich mir Leser, welche nicht meinen, das Licht, die Aufklärung müsse oberflächlich sein, weil die Tiefe dunkel sei; der Rationalismus müsse schal sein, weil er bloß Fassliches bietet; er müsse unwirksam sein, weil er eingebildete Geheimnisse nicht darlegt, sondern ihre Unwirklichkeit nachweist. Nein, das Licht zeigt uns die wirklichen Höhen und Tiefen, das wirkliche Weltgeheimnis, und zeigt in Klarheit die Grenzen unserer Erkenntnis; im Dunkeln aber, meinen wir, sei eben nur gut munkeln.

Atheismus ist ein philosophischer Kunstausdruck und hätte nie die Schwelle der Wissenschaft überschreiten müssen; *átheos* bedeutet im guten Griechisch nur den Ruchlosen; später bezeichnete man diejenigen Philosophen mit diesem Worte, welche nichts von den Göttern wissen wollten, an welche das griechische Volk glaubte. Daraus wird man doch jenen Männern heute keinen Vorwurf machen. Der erste Philosoph, welcher das Beiwort *átheos* erhielt, war Diagoras, ein Zeitgenosse des Sokrates. Von seinen Schriften ist nichts gerettet, abgesehen von einigen Versen, welche „eine durchaus religiöse Gesinnung atmen“.

In der christlichen Zeit, zumal in der neueren Philosophie, liegen uns die hierher gehörigen Tatsachen vollständiger und klarer vor. Die empirische Naturwissenschaft, Physik und Chemie, Astronomie und Erdkunde mit Botanik, Zoologie und Physiologie bietet gar keine Veranlassung zu irgend welcher Aeußerung über die

Gottheit. Ob der Forscher irgendwie gläubig ist oder nicht, als solcher kann er die Bewegung der Gestirne oder das Wachstum der Pflanzen nicht durch die Allmacht Gottes erklären; er muss die Wirkungen physischer Ursachen darlegen; und vom Arzt wird nicht erwartet, dass er die Krankheiten durch Gebete heile. Und der Mathematiker kann Gott niemals in seine Rechnungen als Factor hineinziehen.

Ebenso aber sucht auch der Geschichtsforscher und Philologe die Tatsachen der geistigen Entwicklung des Menschengeschlechts, selbst die Entwicklung der Religionen, aus Einflüssen der Natur, aus socialen Verhältnissen, aus psychologischen Ursachen und aus dem Menschen inwohnenden Trieben zu erklären. Weder in Ranke's Geschichtswerken, noch in Böckh's philologischen Arbeiten war Gelegenheit zur Berufung auf Gottes Weltregierung.

Beide, Natur- und Geschichtsforscher, halten ihre religiöse Ueberzeugung getrennt von ihrer Forschung. Natur- und Geschichtswissenschaft sind insofern atheistisch, als in beiden, ihrem innersten Wesen gemäß, der Glaube an Gott keine Stellung findet. Wenn der eine oder der andere sein Bekenntnis ausgesprochen hat, so hat er es nicht als empirischer Forscher getan, sondern entweder als Mitglied der religiösen Gemeinde, der er sich anschloss, oder als philosophischer Denker.

Denn die Philosophie allerdings hat es mit dem Welträtsel zu tun, mit den letzten Fragen unseres Wissens, Fühlens und Wirkens; sie hat es gerade mit allem zu tun, wovon auch der religiöse Glaube spricht.

Folglich ist atheistische Philosophie als Widerspruch in sich eigentlich undenkbar.

Oder wollt ihr die Philosophen, deren Lehre mit dem apostolischen Symbolum, mit der Landes- oder Staatsreligion nicht übereinstimmt, atheistisch nennen? Meint ihr, der Philosoph, der den Vorwurf des Atheismus nicht auf sich laden wolle, müsse immerhin in seiner dialektischen Weise verfahren — in Forschung und Darstellung müsse er aber dennoch mit dem positiven Bekenntnis genau übereinstimmen? — Aber ist denn eben dies nicht unmöglich, undenkbar? Wie soll denn das durch begriffliche Entwickel-

lung Gefundene, in Begriffen Dargestellte inhaltlich den Sätzen des confessionellen Glaubens gleich sein? Ich weiß nicht, ob der frühere Vorsitzende des brandenburgischen Consistoriums die Philosophie seines Vaters, des Philosophen Hegel, für atheistisch oder gläubig hielt; dass aber die Gläubigkeit oder Orthodoxye des Hegel'schen Systems viel bestritten, eifrig geleugnet und ebenso eifrig behauptet worden ist, das ist allgemein bekannt.

Der eigentliche Gegenstand der Philosophie ist das Unendliche; dieses ist ihr eine viel sichrere Erkenntnis als die einzelnen endlichen Gegenstände, die man beguckt und betastet, riecht und schmeckt; es gilt ihr als das einzig wahrhaft Wirkliche, während ihr das Endliche rätselhaft, zweifelhaft ist. Und das soll Atheismus sein? Akosmismus, Lehre von der Nichtigkeit der Welt, sollte man das nennen, sagte Hegel in Bezug auf Spinoza, diesen arg verleumdeten, arg gehassten Atheisten; es gilt dies aber von aller Philosophie.

„Die Wissenschaft muss umkehren!“ hat man zum Schlagwort gemacht. Hat man, meine ich, jemals frevelhaftere Rede, entschiedener gottleugnendes Wort gehört? Heißt das nicht, sich dem Mephistopheles verschreiben, welcher spricht:

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
So hab ich dich schon unbedingt.

Umkehren soll die Wissenschaft: wohin denn? — Wir wissen es wol: ins Grab! in die Teufelei! Sie wird es aber nicht. „Staub soll er fressen!“ der Philosoph, sagt der Teufel; der Mensch wird es nicht.

Zu allen Zeiten haben die Philosophen gesucht, ihre Lehrsätze mit dem herrschenden Glauben in gewisser Weise auszugleichen. Der Mensch liebt die Einsamkeit nicht, auch nicht im Denken. Der Jurist sucht durch Etymologie (Wortforschung) nachzuweisen, dass der von ihm aufgestellte Begriff nur scheinbar der allgemeinen Vorstellung nicht entspreche; in dem Worte sei ursprünglichst der Sinn schon angedeutet, den er ihm jetzt nur ausdrücklich zusprach. So sucht fast jeder Philosoph in einer Religionsphilosophie zu zeigen, inwiefern die religiösen Glaubenssätze sich logisch haltbar,

zulässig erweisen. Die Beweise für das Dasein Gottes sind allerdings längst als unhaltbar oder ungenügend erkannt. Darüber kann man sich nicht wundern. Alles Beweisen geht darauf aus, das an sich noch Unsichere, Zweifelhafte auf ein Sichereres, dem Zweifel weniger Unterworfnes, schon Anerkanntes zurückzuführen. Dies Verfahren muss natürlich irgendwo ein Ende haben; es stößt schließlich auf einen Satz, welcher der allersicherste, der alles begründende sein muss, ohne dessen Anerkennung jede Wahrheit schwinden müsste, der also ebenso wenig bewiesen werden kann als bewiesen zu werden braucht. Dieser Satz ist der vom Dasein der Gottheit. Daher sind die Beweise für dasselbe nur „ein lebhafter und kräftiger Ausdruck der unmittelbaren Tatsache in unserem Gemüt, nämlich des Zuges nach dem Uebersinnlichen und der Zuversicht zu seiner Wahrheit, worin überhaupt der Ausgangspunkt der Religion liegt“ (Lotze). Der Materialismus aber, der für die Physik, wegen seiner Anwendbarkeit, ohne Anstand zugelassen wird, wird heute wol von keinem Philosophen als letztes Princip anerkannt, wie verschieden auch der Begriff der Schöpfung von den Denkern erfasst werden mag.

Gehen nun alle Beweise für das Dasein Gottes nur darauf hinaus, zu zeigen, wie unser Geist durch seine theoretischen, ästhetischen und moralischen Bedürfnisse genötigt wird, zu der Anschauung der Erfahrungswelt bestimmte Ergänzungen durch die Annahme der übersinnlichen Welt hinzuzusuchen, so kann es scheinen, als wäre der Glaube an Gott die Tat eines Entschlusses, glauben zu wollen. Dies hat zu argem Irrtum geführt. Man hat leider gar zu oft gemeint, jeder Mensch brauche nur zu wollen, so werde er glauben, und zwar das glauben, was man von ihm geglaubt wünschte; der Ungläubige, hat man gesagt, wolle nicht glauben; der Ketzer wolle das, was vorgeschrieben sei, nicht glauben. Ob er glauben könne, hat man nicht bedacht, man hat ihn ohne weiteres als böswillig verdammt.

Hier mag auch gelegentlich der Frage gedacht werden, ob die Religion ein Gefühl oder ein Wissen oder ein Wollen sei. Diese Frage aber scheint nur einen völligen Mangel an psychologischer Einsicht zu verraten; denn Fühlen, Wissen und Wollen sind

unzertrennlich neben einander. Wer will, will etwas Vorgestelltes; wer vorstellt, will Vorstellungen hervorbringen. Und weder Vorstellung noch Wille kann im Menschen sein ohne Gefühl.

Der Glaube an die Gottheit, an das Uebersinnliche, entsteht auch nicht so, dass man zuerst ein Bedürfnis fühlte und erkannte und danach auf Mittel und Wege sänne, um dieses Bedürfnis zu befriedigen; sondern Bedürfnis und Befriedigung entsteht mit einem Schlage. Nur hinterher wird man sich bewusst, dass man ohne Gottesglauben unbefriedigt wäre.

Und wenn nun in einem Menschen das Bedürfnis zu einer Ergänzung seiner anschaulichen Erfahrungswelt gar nicht entsteht, und er folglich auch von Uebersinnlichem und Gott nichts wissen mag, wäre der nicht ein Atheist? Hier kommen wir zum Kern unserer Frage. Wir wollen darum den Inhalt des religiösen Denkens uns vollständiger vergegenwärtigen. Dies lässt sich kurz tun, sobald wir von allem Positiven und Konfessionellen absehen. Denn so viel dürfen wir wol voraussetzen, dass keine religiöse Konfession der andern Atheismus vorwerfen werde.

Es sind drei Sätze, „welche wir als die charakteristischen Ueberzeugungen jeder religiösen Auffassung betrachten können“ (nach Lotze):

- 1) die Sittengesetze werden als der Wille Gottes angesehen;
- 2) der Mensch nicht als Naturprodukt, sondern als Kind Gottes;
- 3) die Wirklichkeit in Natur und Geschichte nicht als mechanischer Weltlauf, sondern als das Reich Gottes.

Der erste Satz hat die scholastische Frage erzeugt: Ist das Gute gut, weil Gott es will? oder will es Gott, weil es gut ist? Dergleichen hat der einfache Sinn des religiös frommen Menschen niemals gefragt, weil ihm Gott und Güte wesenseinheitliche Begriffe waren, wenn er sich dies auch niemals klar gemacht hat. Tatsächlich wäre ihm jene Frage genau so töricht erschienen, wie wenn man ihn gefragt hätte: Ist Gott göttlich, weil er Gott ist? oder ist er Gott, weil er göttlich ist? Dieses Beispiel mag zeigen, wie über die Setzung des Begriffes der Gottheit hinaus alle Fragen

sinnlos werden; dieser Begriff ist eben das schlechthin letzte Denkbare, aus welchem alle Fragen zu beantworten sind.

Der zweite Satz enthält den Gedanken, dass der Mensch von Gott geliebt werde, weswegen sich Gott ihm geoffenbart habe, und dass folglich der Mensch, obwol ganz und gar innerhalb des Naturlaufs stehend, das Gebot Gottes in geistiger Freiheit erfülle und die Liebe Gottes suche.

Der dritte Satz spricht die Ueberzeugung aus, dass die Schöpfung und die Entwicklung des Alls (das Menschengeschlecht eingeschlossen) nach dem Plane der göttlichen Weltregierung vor sich gehe. Hieran knüpfen die positiven Religionen ihre Vorstellungen von der Zukunft.

In der Ausführung dieser Sätze bekunden sie ihre Verschiedenheit.

Und wie verhält sich nun der Atheist zu jenen drei Sätzen? Sollen wir ihn verdammen, wenn er keiner der drei Formen, in welchen die drei monotheistischen Religionen jene Sätze ausgestaltet haben, seine Zustimmung schlechthin erteilen mag? während er, wie z. B. Spinoza, den Inhalt und Wert jener Kerngedanken in erhabener Weise erfasst und durch Lehre und Tat dargestellt hat? — Dasselbe aber gilt ungefähr von jedem idealistischen Philosophen. Oder wollen wir es billigen, wenn der Vorläufer Spinoza's, der Italiener Giordano Bruno, im Jahre 1600 in Rom als Ketzer verbrannt ward? Die Würde, ja die Heiligkeit des Sitten gesetzes ist von jenen Männern unbedingt anerkannt worden, obwol sie keine der Vorstellungen, welche die Religionen von der Offenbarung lehren, annehmen, sie mindestens für ihre Philosophie niemals verwerten durften.

Die heutigen Philosophen sind meist weniger idealistisch; ihr Denken, durch möglichen Anschluss an die Empirie festgehalten, nimmt weniger hohen Flug. Das Unendliche aber müssen auch sie anerkennen; und wenn auch in der Ethik sich keiner von ihnen auf den Willen Gottes berufen kann, so wird doch keiner das Sittengesetz schmälen, noch auch die strenge Verbindlichkeit desselben leugnen.

Wenn irgend ein roher Gesell über Gott und alles Hohe,

Ideale seine schmutzigen Reden ergießt, so wollen wir das auf gut deutsch als Roheit und, milder, als Unbildung bezeichnen. Der Gebildete wird allemal, weil er über das Materielle denkt, auch etwas Höheres als die Materie, etwas Uebersinnliches, eben das Denken, den Geist, anerkennen; und ohne Spekulation wird er sagen: ich finde das Gute gut, weil es meinem Gefühl zusagt, und weil ich sehe, dass es woltuende Folgen hat. Eine auch von heutigen Philosophen gehegte Meinung erklärt das für gut, was dem allgemeinen Besten dient. Wenn hier auch gar nicht unbetont bleibt, dass das für das Allgemeine Gute sich eben auch als Vorteil des Einzelnen erweist: so ist es doch immer etwas ganz andres, für eine Gesamtheit oder wenigstens immer mit Rücksicht auf sie zu arbeiten, selbst in dem festen Bewusstsein, dass dies auch für ihn schließlich und mittelbar das Beste ist, als im Gegen- teil unmittelbar nur an den eignen augenblicklichen Vorteil zu denken. Letzteres bleibt kleinlich und würdelos; ersteres stellt sich doch immer die Herstellung der größtmöglichen Summe des Glückes der Gesamtheit als etwas objektiv Wertvolles vor, woran mitzuarbeiten dem Manne einen idealen Wert gibt. Die Schlaueit, welche bei aller Befolgung der Gesetze doch nur für das eigene Wohl besorgt ist, erscheint auch jenen atheistischen Philosophen gemein und verächtlich.

Was den dritten Satz betrifft, so wird der enthaltsame Philosoph sich freilich nicht nach Weise der Gläubigen einen Begriff vom Ziel und Ende der Weltgeschichte bilden; aber gerade er unternimmt es, zu zeigen, dass die Geschichte der Menschheit trotz aller störender Eingriffe menschlicher Torheit und Bosheit wie auch unheilvoller Naturereignisse von der Idee des Guten geleitet wird und auch das Unglück zum Heil ausschlagen muss.

Es gibt ja Philosophen, welche das Unendliche als persönlichen Gott erfassen (wenn auch immer anders als der Gläubige); in der Geschichte aber darf auch er Gott nicht als handelnd eingreifen lassen. Nicht der Ursprung des leiblichen Menschengeschlechts geht ihn an, sondern der Ursprung und die Entwicklung der edlen geistigen Menschlichkeit. Jenen mag der Anthropolog erforschen — atheistisch, wie er nicht anders kann; diesen verfolgt der Philo-

soph; und hat er einmal den Geist, die Befähigung zur Erfassung und Verwirklichung des Idealen, im Menschen als die ihm vom Unendlichen gewordene Gabe gesetzt: so erscheinen alle Fortschritte der Menschen auf seiner idealen Bahn als seine eignen Errungenschaften, als seine Taten, durch welche er sich des Unendlichen als dessen Abkömmling würdig zeigt.

Darum sollte der wissenschaftliche Atheismus, wenn er auch nicht in der hohen idealen Form Spinoza's auftritt, doch niemals so verkannt werden, dass er mit der rohen Leugnung oder der blasierten Verleugnung der Ideale zusammengestellt würde.

Worauf es schlechthin ankommt, das ist die Erhebung des Menschen, Verfeinerung des Gefühls, Veredlung der Triebe zum Handeln, Reinigung der Gedanken. Ist Gott das Hohe an sich, das Feine, Edle, Reine, so wird jeder Schritt in der Erhebung unseres gesamten Gemütes eine Annäherung an Gott darstellen.

Solche erhebende Kraft hat die Religion wie die Wissenschaft. Die Religion darf ruhmvoll von der Wissenschaft sagen: sie ist Blut von meinem Blut; aber die Wissenschaft darf antworten: das danke ich dir, indem ich dein Blut reiner in mir erhalte, als es oft in dir fließt. Das Glauben, vom Denken unbezähmt, wird gar oft zum Wahn. Uns Atheisten richte du nach deinem eignen Maßstabe, der da lautet: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!“

Wilhelm von Humboldt's Ideal des socialen Lebens.

Wilhelm von Humboldt, intimer Freund Schiller's und Goethe's, genialer Sprachforscher und Staatsmann „von Perikleischer Hoheit der Gesinnung“, hatte als etwa 24 jähriger Jüngling eine Schrift abgefasst über „die Grenzen der Wirksamkeit des Staats“. Es schien ihm nicht so wichtig, wie viel oder wenig Anteil die Nation, der Bürger, an der Regierung habe, als vielmehr dies festzusetzen, wie weit der Staat (welche Verfassung er auch haben möge,) in das Privatleben der Bürger eingreifen dürfe, und wie groß das Maß der freien ungehemmten Wirksamkeit der Nation bleiben müsse. Er wendet sich also nicht zu Gunsten irgend einer Regierungsform gegen die andere; sondern er verlangt, dass jede Regierung, sei sie demokratisch, aristokratisch oder monarchisch oder gemischt, die Fesseln der Bürger löse und Freiheit gewähre, und zwar so, dass sie dies nicht als Frucht ihrer woltätigen Güte, sondern als Erfüllung ihrer ersten, unerlässlichen Pflicht betrachte. Er wendet sich nicht gegen den Misbrauch der Staatsgewalt, gegen die egoistische, rücksichtslose Bedrückung der Untertanen, gegen den Tyrannen oder die regierende Classe, welche das Volk als ihre nutzenbringende Heerde mit Geschick oder Ungeschick weidet, sondern gegen die wolgemeinte Absicht des Staatenlenkers, das physische und moralische Wohl der Nation zu fördern; er widersetzt sich der Ansicht, dass Ackerbau, Handwerk, Industrie aller Art, Handel, Künste und Wissenschaften, Religion und Sittlichkeit

selbst, alles vom Staate Leben und Lenkung erhalten müsse. Er verwirft das Musterbild regierender Weisheit, welches in Preußen's Friedrich und Oesterreich's Josef den Zeitgenossen vorleuchtete, und das Bemühen, den Wolstand und die Bildung des Volkes durch jedmögliche Veranstaltung zu heben. Weder sei dies Aufgabe des Staates, noch dürfe er es, noch auch könne er es; er würde vielmehr, je tiefer er in die Tätigkeit seiner Bürger eingreife und dieselbe zu bestimmen suche, in um so höherem Maße die Kräfte der Bürger hemmen, ersticken. Dies folgt für Humboldt aus seiner Grundanschauung vom Wesen des Menschen.

Ihm steht nämlich fest, dass nicht Glückseligkeit das wahre Ziel des Menschen ist, und er bedauert, dass Kant, welcher die Moralität in ihrer höchsten Reinheit sah und darstellte, dennoch glaubte, hinterher seinem Ideal des Menschen die Glückseligkeit zuführen zu müssen. Der wahre Zweck des Menschen sei vielmehr die möglich vollkommenste Entwicklung seiner Kräfte. Diese sei nun einerseits nicht anders möglich, als bei Eigentümlichkeit der Bildung des Einzelnen; andererseits, und eben darum, erfordere sie Mannichfaltigkeit der Entwicklung des Volkes; Beides aber könne ohne volle Freiheit im Handeln nicht gedeihen. Das wäre also das Ideal des Zusammenlebens menschlicher Wesen, wobei „jedes nur aus sich selbst und um seiner selbst willen sich entwickelte“.

Wo nun aber der Geist der Regierung die Tätigkeit der Bürger beherrscht oder leitet, wo er auf ihre Gedanken, ihre Gesinnung Einfluss gewinnt, sei es durch Zwang, sei es durch Ermunterung und Beispiel, durch Erziehung, Gesetze, Preise, Monopole u. s. w., durch Anordnungen, welche die Religiosität und die Sittlichkeit heben sollen: da erzeugt er statt der Mannichfaltigkeit — Einförmigkeit, statt einer Kraftentfaltung des Bürgers aus eignem Innern — eine fremde Handlungsweise. So wird der Mensch gewöhnt, mehr fremde Belehrung, fremde Leitung, fremde Hülfe zu erwarten, statt durch eigene Tätigkeit und Erfindsamkeit sich Auswege selbst zu schaffen. Selbst wenn hierbei das Wohbeinden der Bürger gefördert würde, so erlangten sie Güter auf Kosten

ihrer Kräfte. Erreicht könnte werden im günstigen Falle Wohlstand und Ruhe; aber das freie Spiel der Kräfte wird gehemmt. Und nicht nur die Energie der Charaktere, sondern auch ihre Sittlichkeit und Güte muss bei einer zu weit ausgedehnten Sorgfalt des Staates für den Bürger leiden. Wer oft und viel geleitet wird, kommt leicht dahin, den Rest seiner Selbsttätigkeit, der ihm geblieben ist, gleichsam freiwillig zu opfern. Er glaubt sich der Sorge überhoben, die er in fremden Händen sieht, und meint genug zu tun, wenn er ihre Leitung erwartet und ihr folgt. Damit schwächt sich in ihm und verliert sich endlich das Gefühl der Verantwortlichkeit, in welchem doch die Persönlichkeit eigentlich beruht. Keine Vorstellung eines zu erwartenden Verdienstes, kein Enthusiasmus für ein selbstgestecktes Ziel feuert ihn an, und das quälende Gefühl der Schuld ergreift ihn seltener und minder wirksam, da er alles auf den Staat schiebt. Er weiß von keiner Pflicht, die ihm der Staat nicht auferlegt, ja sogar von keiner Pflicht gegen sich selbst. Gesetzt also, Wohlstand und Ruhe würden durch das Geschick in der Leitung eines solchen Staates besonders gefördert: wer würde wol Reichtum und Glück, Ruhe und Genuss, der Größe und Würde des Charakters vorziehen?

Schwerlich aber wird es der Staat jemals dahin bringen, dass ihm sämtliche Bürger ihre Freiheit des Strebens und die Lust, sich aus eigenem Antriebe zu entschließen, hinopfern; und kommt noch dazu, dass man die Absichten des Staates, mit oder ohne Recht, nicht für völlig rein hält (und wie leicht entsteht solcher Verdacht!), so bildet sich ein Krieg zwischen Bürger und Staat, man sucht den Gesetzen des Staates soviel wie möglich zu entgehen und hält jedes Entwischen für gerechten Gewinn.

Das Hauptübel aber der Einmischung des Staates in die Tätigkeit und in den Geist der Bürger dürfte darin liegen, dass dabei der Einzelne nur als Untertan mit dem Staat zusammen lebt, die Mitglieder der Nation aber nicht in Gemeinschaft mit einander leben. Wie jeder sich selbst auf die fürsorgliche Hülfe des Staates verlässt, so und noch weit mehr übergibt er ihr das

Schicksal seines Mitbürgers. Dies schwächt die Teilnahme und macht zu gegenseitiger Hülfsleistung träge. —

Ein Staat, welcher dem Wohle seiner Bürger positive Sorgfalt zuwendet, gleicht mehr einer aufgehäuften Menge von leblosen und lebendigen Werkzeugen der Wirksamkeit und des Genusses, als einer Menge tätiger und genießender Kräfte, sagt Humboldt. Und ich gestehe, die bekannten Bestrebungen unserer Weltbeglückter machen mir den Eindruck, als wollten sie, aus Furcht vor dem Kapital, den Menschen selbst, alle Bürger zum Kapital des Staates machen, d. h. zu Productions-Mitteln, zu Sklaven, denen der Herr nach der Arbeit (wie dem Haustier) den Genuss anweist.

Humboldt geht alle Richtungen der staatlichen Wirksamkeit und der Gesetzgebung durch und zeigt, dass der Staat überall nur für Sicherheit nach außen und im Innern zu sorgen habe, wie weit sich diese Sorge erstrecken müsse, und welcher Mittel sie sich bedienen dürfe. Er malt das reizende Bild freitägiger Menschen, welche rein aus eigenstem Innern eigentümliche Charaktere in Güte entwickeln, auf der einen Seite, und zeigt auf der anderen Seite, wie aus den staatlichen Eingriffen gerade dann, wenn sie ihre gute Absicht erreichen, allemal dieselbe Folge sich notwendig ergeben muss — der Tod aller individuellen Kräfte, aller schöpferischen Fähigkeit, aller herzlichen Teilnahme und Güte. Er weist auch auf die unglaubliche Menge detaillierter Einrichtungen hin, welche die Verwaltung der Staatsgeschäfte erfordert, wenn die Wirksamkeit des Staates sich weiter erstreckt als sie soll und darf, und erinnert daran, wie in diesen Einrichtungen so viele Personen als Beamte beschäftigt werden müssen, die es maschinenmäßig nur mit Zeichen und Formeln zu tun haben, und unterlässt auch nicht hervorzuheben, welchen Nachteil ein solches Heer nur mechanisch beschäftigter Beamten auf den Geist und namentlich auf den Charakter der Beamten und der Bürger üben muss.

Mit größter Sorgfalt sucht Humboldt der notwendigen Wirksamkeit des Staates, welche auf allseitige, äußere und innere Sicherheit geht, die Grenzen nicht zu weit und nicht zu

eng*) abzustecken. Indessen meine ich, auf die einzelnen Bestimmungen Humboldt's könne es nicht eben sehr ankommen; nur der Grundsatz, aus dem er alles ableitet, und aus dem sich in der Tat alles sehr leicht, wie von selbst, ergibt, kann uns interessieren. Allerdings aber muss ich den Leser, dem es nicht genügt, eine Erkenntnis, eine Wahrheit bloß als gesichertes Ergebnis in sich zu tragen, sondern den es anzieht, die eigentümliche Form kennen zu lernen, wie diese Wahrheit ursprünglich abgeleitet, geformt und dargestellt ward, auffordern, Humboldt's Schrift im 7. Bande seiner gesammelten Werke nachzulesen. Es wird ihn z. B. freuen, zu sehen, wie tief und innig sich Humboldt in das religiöse Gemüt versenkt, und dann doch der atheistischen Denkweise ihre Berechtigung sichert, und wie er vom Glauben wie vom Denken den Staat fern gehalten wissen will, wenn beide gedeihen und woltätig auf den Charakter wirken sollen. Denn das sollen und werden sie, wenn sie nur, jedes je nach der Eigentümlichkeit des Gemüts, der Weltanschauung des Individuums entspringen; Unheil aber werden sie bringen, wenn der Staat eingreift. So wird der Leser auch mit Interesse verfolgen, wie sich Humboldt gegen Staats-Eigentum und gegen den Handel des Staats ausspricht, wie er nur directe Steuern befürwortet u. s. w. u. s. w. — Hier jedoch verfolgen wir den Grundgedanken weiter.

Als echtem Schüler Kant's liegt es Humboldt gar nicht so sehr an Erfolgen oder gar Genüssen: nicht als ob er auch nur im mindesten asketisch wäre; auch der rein sinnliche Genuss kann vergeistigt werden; alles hängt vom inneren Wesen der Persönlichkeit ab. So weiß er das Prinzip der Wolf'schen Ethik, die Vollkommenheit, und das stoische Prinzip, der eigenen Natur gemäß leben, durch Kantisches Gedanken zu ergänzen und zu vertiefen. Er behauptet also (wie auch Schiller wenige Jahre später tat), jede Beschäftigung vermöge den Menschen zu adeln; nur auf

*) Nachtrag. Humboldt kannte die rein egoistische (leere) Entwicklung der Individuen und ihrer Verbindungen noch nicht. Er würde, vermute ich, heute die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zum Vorteil der Sicherheit im Innern etwas erweitert haben, ohne seinen Grundsatz zu verleugnen.

die Art, wie sie betrieben werde, komme es an. Die Tätigkeit dürfe nicht als bloßes Mittel angesehen werden, welches Nutzen verspricht: denn dann erfolge sie bloß aus Interesse; sie müsse wegen der darauf verwendeten Energie als Ausfluss und Darstellung eines Innern gelten: dann erwerbe sie Achtung und Liebe. Und nun wird der Mensch durch Achtung und Liebe ebenso sehr geadelt, als er durch Interesse in Gefahr ist, entehrt zu werden.

Alles womit sich der Mensch beschäftigt, wenn es gleich nur bestimmt ist, äußere Bedürfnisse mittelbar oder unmittelbar zu befriedigen, ist mit innern Gefühlen verknüpft. Glücklich sind wir in einer Lebensweise, die mit unserm Charakter übereinstimmt, die wir uns gewählt, gestaltet haben, und die darum auch kräftigend auf unsern Charakter zurückwirkt, wie sie aus ihm geflossen ist; und in den Momenten, wo wir uns im höchsten Maße unserer Kraft und Selbstbetätigung fühlen, haben wir den höchsten Genuss. Diesen höchsten Genuss lässt der Staat, der nicht volle Freiheit bietet, nicht aufkommen; und dafür vermag er durch alle sonstigen Genüsse und alles Wohlbefinden, das er vielleicht fördert, keinen Ersatz zu bieten.

Wenn es hiernach scheinen kann, als wäre Humboldt's höchster und letzter Gesichtspunkt die leere Ausbildung der innern Kraft des Menschen, und als predigte er hiermit nur den feinsten, genussfähigsten Egoismus, den Selbstgenuss: so ist jetzt auf die andre Seite seines Grundsatzes näher einzugehen, auf den Zusammenhang der Einzelnen. Er würde den Mangel des letztern im unfreien Staate nicht so sehr getadelt haben, wenn er nicht den hohen Wert desselben für menschliches Leben anerkannt hätte. Nicht nur die Möglichkeit einer individuellen Charakterform ist nach Humboldt bloß durch die Verbindung in mannigfaltigen Formen entwickelter Individuen gegeben; sondern die Einzelnen drängen auch aus sich zur Bildung einer zusammenschließenden höheren Einheit. In der intellectuellen und besonders auch in der moralischen Welt ist der Zusammenhang aller Elemente noch inniger, allseitiger und deutlicher als in der Natur. Von der Gesamtheit isoliert, verkümmert jede Kraft; nur in dem Zusammenwirken

vieler Kräfte zum Leben eines Ganzen entwickelt sich die Eigentümlichkeit; nur innerhalb der Mannigfaltigkeit von Kräften, die sich zur Einheit verbinden, hat die eigentümlich gebildete Kraft ihren Sinn und findet sie die Möglichkeit des Daseins. Je schärfster und kräftiger die Individualität, desto größer ist ihr Bedürfnis zum Anschluss an andre, eben so scharf eigenartige, aber in andrer Richtung wirkende, und darum sie ergänzende Persönlichkeiten. Grade die höchste Individualisierung, indem sie die größtmögliche Energie verleiht, erweckt am entschiedensten das Gefühl und Bewusstsein der Endlichkeit, und treibt somit des Ausgleichs und der Beruhigung wegen zur mannigfaltigen Verbindung mit andern Individuen, in welcher alles die Gesamtheit Störende sich absondert. Daher sagt Humboldt im edelsten Darwinismus: „Enge und mannigfaltige Verbindungen eigentümlicher Charaktere mit einander sind eben so notwendig, um zu vernichten, was nicht neben einander bestehen kann, und daher auch für sich nicht zu Größe und Schönheit führt, als um das, dessen Dasein gegenseitig ungestört bleibt, zu erhalten, zu nähren und zu neuen, noch schöneren Geburten zu befruchten.“

Von außen her zwingt die Uebermacht der zerstörenden Natur, welcher Widerstand geleistet werden muss, zwingen auch die mechanischen Wirkungen der Verkehrsverhältnisse, denen zu Gunsten sittlicher Zwecke entgegengearbeitet werden muss, zur Verbindung der Kräfte; und auch von innen her drängen dazu im Gemüt und im Geist aufsteigende feinere Bedürfnisse, wie tiefere Bildung und höhere Sittlichkeit solche erzeugen — kurz von außen und von innen durch die mannigfachsten Antriebe werden die individuell gebildeten Bürger leicht und schnell, weil frei, zu Vereinen gedrängt, in welchen es Zwecke zu verwirklichen gilt, welche unmittelbarer die Gesamtheit angehen, und welche eine mächtigere Kraft erfordern, als je einem Einzelnen zu Gebote stehen kann. Gar vieles, meint Humboldt, was eine Einheit vieler Kräfte erfordert, sei es zur Verhütung und Abwehr von Unglücksfällen, sei es zur Herbeiführung größerer physischer oder geistiger Güter, lässt sich auch durch freie Bürgervereine, durch Nationalanstalten her vorbringen, und zwar noch besser durch sie als durch Staats-

anstalten. Selbst wenn man den Staat auch nur als eine Nationalverbindung ansehen wollte, so hat der kleinere Verband im Staate mehr Freiheit der Bewegung, mehr Leichtigkeit im Eingehen, Trennen und Modifizieren der Verbindung, um der jeweiligen Lage der Sache gerecht zu werden, den gelegentlich entstandenen Schwierigkeiten am vorteilhaftesten entgegentreten zu können. Trotz der Leichtigkeit aber, mit der sich solche Vereinigung bildet und löst, ist sie dennoch inniger. So ist sie nach allem geschickter zur Ausführung dessen, was die je nach den Verhältnissen wechselnden Bedürfnisse erfordern; sie schmiegt sich leichter den Forderungen an, die an sie herantreten. Auch dies ist noch zu beachten und nicht gering anzuschlagen, dass im Staatsdienste der Mensch gar zu leicht bloßes Werkzeug wird; in dem kleineren Verbänden, wo er mehr für, durch und aus sich wirkt, bildet er sich. Einschränkungen seiner Freiheit werden auch hier vielfach notwendig sein; aber hier schaden sie dem Charakter nicht: denn sie werden freiwillig übernommen, frei beschlossen, weil als notwendig für das Ganze erkannt.

So wird denn die Aufgabe des wahrhaften Staatsmannes, nach Humboldt, „dahin gerichtet sein, die Menschen durch Freiheit dahin zu führen, dass leichter Gemeinheiten entstehen, deren Wirksamkeit in vielen Fällen an die Stelle des Staates treten könne“.

Die Hoffnung aber, welche Humboldt schließlich hieran knüpft, und welche sein Ideal zusammenfasst, spricht er aus in den Worten: „So ließen sich vielleicht aus allen Bauern und Handwerkern Künstler bilden, d. h. Menschen, die ihr Gewerbe um ihres Gewerbes willen liebten, durch eigengelenkte Kraft und eigene Erfindsamkeit verbesserten und dadurch ihre intellectuellen Kräfte cultivierten, ihren Charakter veredelten, ihre Genüsse erhöhten.“

Humboldt war kein schwärmerischer Jüngling, als er diese Gedanken niederschrieb, und darum bewahrte er dieselben sein ganzes Leben hindurch; und sie klingen auch in seiner „Denkschrift über Preußen's Verfassung“ noch nach, und zwar hier und da in wörtlicher Uebereinstimmung — und diese Denkschrift war

1819 ausgearbeitet und an Stein gesandt. Wenn man bedenkt, dass es Humboldt nicht vergönnt war, als Staatsmann an der Herbeiführung der Wirklichkeit seines Ideals durch Maßnahmen, die er für geeignet hielt, mehr als vorübergehend zu arbeiten; ferner, dass sein Buch bis auf drei doch nur kurze Bruchstücke, die 1792 in Zeitschriften erschienen waren, ungedruckt blieb, das Manuscript dann verloren ging und erst 1851 wiedergefunden und veröffentlicht ward, aber bis heute nur wenig bekannt ist; und wenn man trotzdem gestehen muss, dass das, was er über die Ersetzung der Staats-Anstalten durch freie Bürger-Verbände, über Vergeistigung des Ackerbaues und aller Handwerker gesagt hat, in unserer Zeit in so hohem Maße, wie Humboldt wol kaum ahnen konnte, schon verwirklicht ist und allem Anschein nach immer mehr verwirklicht werden wird: so drängt sich wol der Gedanke auf, dass der große Mann sich nicht so wol darin zeige, was er mit gewaltiger Kraft im Staate schaffe, als in prophetischen Gedanken, die er hegt; und bewahrheitet scheint der optimistische Ausspruch Humboldt's: „Die immer tätige, nie ruhende, den Dingen innenwohnende Kraft kämpft gegen jede ihr schädliche Einrichtung, und befördert jede ihr heilsame; sodass es im höchsten Verstande wahr ist, dass auch der angestrengteste Eifer nie so viel Böses zu wirken vermag, als immer und überall von selbst Gutes hervorgeht.“

Der Gesetzgeber soll nach Humboldt seinen Blick immer auf zwei Punkten festhalten: er soll einerseits unausgesetzt die reine Theorie vor Augen haben, anderseits aber auch den Zustand der individuellen Wirklichkeit, die er umzuschaffen bestimmt wäre — genau so wie auch der theoretische Forscher auf allen Gebieten der Wissenschaft das reine *Apriori* und die empirische oder historische Kenntnis zusammenhalten muss. Auch der Gesetzgeber soll, wie z. B. der Grammatiker, nur „Zuschauer“ sein: denn er soll das Bestehende nicht eher abändern, als bis sich ihm die Anzeichen dazu in den Bürgern selbst darbieten; er soll Schranken nicht eher entfernen, als bis er sieht, dass sie als Fesseln gefühlt werden. So soll er sich lediglich durch die Notwendigkeit bestimmen lassen.

Wie klar Humboldt die Unmöglichkeit einsah, Verfassungen

und Gesetze aus bloß apriorischen Grundsätzen abzuleiten und dem Volke einzupropfen, beweist sehr entschieden sein Urteil über „die neue französische Constitution“, das er im August 1791 aussprach. Er war von einem Freunde gefragt worden, ob er glaube, dass dieses auch in Deutschland so vielfach mit Jubel, aber von Vielen auch mit Unglauben begrüßte Erzeugnis der Revolution gedeihen könne? Und er gibt eine verneinende Antwort, aus dem einzigen Grunde, weil an die Stelle eines alten Systems ohne jedes vermittelnde Band ein neues System treten sollte. Nur da, wo das in der Gegenwart Gegebene von der Vernunft bloß gelenkt wird, geht eine gedeihliche Folge hervor. — Dennoch erwartete er von der französischen Revolution eine über weite Räume und Zeiten sich ausdehnende segensreiche Wirksamkeit; und 1799, als die Tatsachen offenbar gemacht hatten, wie richtig sein Urteil über die Unmöglichkeit des revolutionären Unternehmens gewesen war, als die Hoffnung so Vieler niedergeschmettert war: da rügte er in den stärksten Ausdrücken das Aufgeben jener Ideen und die Fahnenflucht, welche in Frankreich eingerissen war. In einem Gedichte, mit dem er seinen neugeborenen Erstling begrüßte, sagt er von den Männern und dem Volke der Revolution:

Aber es sinket den Feigen die Kraft beim halben Beginnen;
Mutlos geben sie auf, was sie mit Blut sich erkauft;
Und nach Ruhe sich sehnd, vergessen sie törichten Sinnes,
Dass nur des Tapfern Mut bricht das erzürnte Geschick.

Humboldt brauchte es also nicht erst 1814 zu lernen, dass man Gesetze für einen bestimmten Staat nicht rein aus den Grundsätzen des Naturrechts entlehnen könne, und brauchte diese für ihn nichts weniger als neue Wahrheit nicht durch die Sophistik vom Berufe gewisser Zeiten zur Gesetzgebung und mit der Unklarheit über das Verhältnis der Geschichte zur lebendigen Gegenwart zu erkaufen. Das Notwendige zu tun, d. h. das gerade an diesem Orte zu dieser Zeit für diese Bürger Notwendige, dazu ist der Beruf von selbst gegeben, weil von den Bürgern selbst ausgesprochen.

Nachtrag.

Was würde Humboldt heute sagen? Nun, ich meine, wesentlich ganz dasselbe. Er fände vielleicht, dass des Staates Wirksamkeit immer noch nach dieser oder jener Richtung ihre natürliche Grenzen überschreite. Vielleicht aber fände er auch, dass der Staat seiner Aufgabe, Sicherheit nach außen und nach innen zu schaffen, nicht genüge. Der alte Staat, den Humboldt kannte, war zu furchtsam und suchte Sicherheit gegen eingebildete Gefahren; der heutige, wenn er sich auch nicht gerade allzusicher fühlt, tut vielleicht nicht alles, was zu seinem Schutze nötig wäre.

Ein Wort über den Lebenszweck.

„Siehe, ich lege dir vor Leben und Tod, Heil und Verderben, Segen und Fluch: wähle aber das Leben, auf dass du lebest, du und dein Same, indem du den Ewigen deinen Gott liebst, seiner Stimme gehorchst und ihm anhängst; denn das ist dein Leben.“ Das sind seltsame Sätze unseres heiligen Buches — nicht schwer, sondern sogar recht leicht zu fassen, recht klar und deutlich, aber eben allzu deutlich. Wählen zwischen Leben und Tod, Heil und Verderben, Segen und Fluch — gibt es da eine Wahl? Oder könnte man sich hier vergreifen? Sehen sich denn Leben und Tod so zum Verwechseln ähnlich? Trotzdem wird geboten: wähle das Leben, das Heil und den Segen! — Aber fragt nur die Geschichte und blicket in's Leben der Menschen: die rechte Wahl muss doch recht schwer sein; denn man hat so oft den Tod, das Verderben und den Fluch gewählt. Hat sich denn der Mensch so gehasst, dass er sich selbst sein denkbar heftigster Feind ward? Das gibt zu denken, viel zu denken. Hier kann nur Weniges darüber gesagt werden.

Wir unterscheiden Wollen, Wünschen und Phantasieren. Unsere Phantasie führt uns manches Reizende recht lebhaft vor die Augen; aber kein Trieb regt sich, dieses Gebilde zu verwirklichen oder es sich zu erwerben, sei es, weil wir uns damit begnügen, dasselbe zu schauen, sei es auch, dass wir die Verwirklichung nicht einmal wünschen dürfen, weil diese verboten ist.

Denn die Phantasie führt uns sowol Edles als auch Niedriges vor: die hohen Ideen und Ideale sollten freilich die treibende Kraft haben, welche uns zur Tat zwingt; schmutzige Bilder aber dürfen wir nicht in uns beherbergen, sondern sollen sie schnell verwischen. — Manches wünschen wir; denn der Trieb danach ist vielleicht sogar sehr rege, nur sagen wir uns, dass unsere Kraft nicht ausreicht. Der Zufall könnte es uns in den Schoß schütten; aber den beherrschen wir eben nicht. So gewöhnen wir uns, mit bloßem Phantasieren und müßigen Wünschen zufrieden zu sein und begnügen uns damit auch in solchen Fällen, wo es uns wirklich gegeben und auch erlaubt, ja sogar geboten ist, den Wunsch, sei es unseren eigenen, sei es den eines Anderen, zu erfüllen, wenn wir nur wollten, uns entschlossen anzugreifen, unsere Kraft zu betätigen.

Die Phantasie ergötzt sich am Schauen: ist sie philosophisch, so schafft sie Ideen; ist sie poetisch und künstlerisch, so schafft sie Ideale. Der Philosoph kann meinen, seine Ideen wären eine Tat; und in gewisser Beziehung sind sie es doch auch. Der Künstler und Dichter kann meinen, seine Ideale wären Schöpfungen; und wir gestehen es ihnen ja in gewisser Hinsicht gern zu. Wünsche aber, edle wie gemeine, wälzen sich bloß im Bewusstsein müßig hin und her, und wer sie lebhaft mit Vorliebe hegt, zehrt sich ab; seine Kräfte versiechen immer mehr und mehr in demselben Maße, als jene lebhafter, heftiger werden. Wünsche sind allemal ein Fieber. — Taten endlich erzeugt nur der entschlossene Wille; der schafft Wirklichkeiten — freilich auch der böse, wie der gute.

Ideen und Ideale schätzen wir als Führer und Lehrer des Lebens; müßige Wünsche nach Erlaubtem wie nach Verbotenem belachen und verspotten wir; gute Taten fordern wir, weil sie allein Leben bekunden und belebend wirken.

Darum ergeht an uns das Gebot: wähle das Leben, d. h. wolle es, entschließe dich; und verharre nicht bei der Schönheit der Idee und des Ideals; und versumpfe nicht in Wünschen. Du wünschest ohne Zweifel das Leben; die Idee zeigt dir, wie es wirklich zu erlangen ist: so wolle nun auch diesen Weg

tätig und kräftig wandeln, auf dass du zum Ziele kommest, zur guten Tat.

Woher stammen denn Wünsche? Ist es denn nicht töricht, sein Gemüt mit dem zu füllen und zu beschäftigen, was man doch in Wirklichkeit nicht erreichen kann? Und wenn es nur immer fromme Wünsche wären! Die darf, die soll man hegen, wie man auch die idealen Phantasien pflegen soll, wenn man hoffen kann, die Möglichkeit, den Wunsch zum Willen umzugestalten und zur Tat werden zu lassen, werde schon einmal kommen. Der Wunsch, die Ideen zu verwirklichen, darf uns nie abhanden kommen und muss uns immer beseelen; denn er bildet den notwendigen Durchgangspunkt der Idee zum Willen. Immer müssen wir z. B. wünschen, Wolwollen und Liebe zu üben, damit, so oft die Gelegenheit dazu geboten ist, wir auch willens und bereit sind, jene zu betätigen. Dann, wenn wir den Hülfsbedürftigen erblicken, dann muss der allgemeine Wunsch zu helfen auch zur bestimmten Tat führen; dann darf nicht diese und jene inhaltslose Rücksicht, Unlust sich zu regen und zu röhren, unseliger Hang zum Müßiggang, Misstrauen in seine Kraft, Vorschrüten von allerlei Hindernissen, Sorge für die möglicherweise kommenden eigenen Bedürfnisse, all dergleichen darf nicht Hand und Fuß fesseln; dann muss man nicht glauben, den Wunsch zum Guten durch Mitleid erfüllen zu können. Wie oft aber ist solch ein frommer Wunsch mit Hartherzigkeit gepaart, und wie oft lässt diese und allerlei Sophistik die Idee des Guten sich noch nicht einmal zum Wunsche des Guten erheben, indem sie ihr alle Triebkraft abschneidet.

Darum das Gebot: wolle das Gute, lass die Idee aus ihrem behaglichen Müßiggange heraustreten und den Wunsch seine Kraft auch nach außen in der Tat kund geben.

Das sind die sogenannten frommen Wünsche; und wie nun die unfrommen? Die Gelüste? Die Leidenschaften? woher stammen sie? woher haben sie ihre überwältigende Kraft, sich zu betätigen? sich sogar gegen alle Hindernisse zu betätigen? ihre unselige Kraft, alle Ideen und frommen Wünsche zu überrennen, alle guten Vorsätze umzustoßen? So obenhin, und das heißt für das praktische

Leben durchaus genügend, weiß ja das Jeder. Und wer wüsste nicht auch das, dass sie ihren Einfluss sogar rückwärts auf die religiössittliche Phantasie mit ihren Ideen von Gott und dem Guten üben? dass sie es sind, „welche das Böse gut und das Gute böse, das Bittere süß und das Süße bitter nennen“ (Jes. 5, 20)? dass sie unser innerstes Wesen verdrehen? Uns ist gesagt: „Gottesfurcht ist der beste Teil der Weisheit“*), Jene lassen unsere Weisheit als Torheit erscheinen; und das nennt man klug sein. Sind die frommen Wünsche wie ein kaltes Fieber, so sind die unfrommen wie ein hitziges, Wahnvorstellungen erzeugendes: daher die Rücksichtslosigkeit, mit der sie jede Pietät höhnen, jedes welterhaltende Gesetz übertreten und dadurch die eigene Kraft vergeuden und zerstören.

Daher das Gebot: wähle das Leben, auf dass die Lüsternheit dich nicht töte, dass du nicht die Unseligkeit und den Fluch erntest statt des Segens.

Was ist nun Leben? oder was ist das Gute? was ist Weisheit? Ich habe es soeben gesagt: „Gottesfurcht ist der beste Teil der Weisheit“, denn sie erzeugt und ernährt Weisheit.

Man fragt nach dem Zwecke des Lebens. Schon unsere Stamm-Mutter Rebekka, lieblich und hilfreich, gut und klug, aber ungeduldig und schnell fertig mit dem Wort (so sind ja wol alle ihre Töchter gewesen und sind es bis heute!), fragt zweimal: „wozu bin ich?“ „wozu soll mir das Leben?“ Nun freilich: da man von Lebens-Mitteln spricht, warum nicht auch vom Lebens-Zweck? — Was bleibt denn aber vom Leben übrig, wenn man von den Mitteln und dem Zwecke absieht? was soll es denn außer diesen beiden noch sein?

*) Ps. 111, 10. Sprüche 1, 7. Die oben gegebene Uebersetzung ist lexikalisch unanfechtbar; sachlich geboten wird sie durch Hiob 28, 28: Nur bei Gott ist die Weisheit; „zum Menschen aber spricht Gott: siehe, Gottesfurcht ist Weisheit, und Böses meiden ist Vernunft“. So kann ich mich auch durch Spr. 9, 10 nicht beirren lassen, wo zu übersetzen sein wird: „Prinzip ($\alpha\rho\chi\tau\mu$), Ziel, Zweck“, was auch durch den Parallelismus des Verses gefordert wird.

Verlieren wir uns nicht bei unserem ebenso wichtigen als weiten Thema, in feinen Unterscheidungen und stellen wir lieber die Frage so: was ist der Zweck des Menschen? Fragen wir, wie Rebekka: wozu bin ich? das soll heißen: welchen Inhalt sollen wir unserem Leben geben? was soll ich tun? Man vergleicht jetzt gern den Menschen mit einer Maschine. Das hat vielleicht für manchen der geehrten Leser etwas Abstoßendes. Indessen eine Vergleichung, eine Parallele, ist doch keine Gleichstellung. Und ich möchte an dieser Stelle gern so recht trocken sein, ohne jede Färbung sprechen. Ich will nicht überrumpeln und überreden; sondern der Leser sehe zu, ob er mir mit Ueberzeugung folgen kann.

Der Mensch gleicht einer Maschine insofern, als diese gewisser Mittel bedarf, um in Bewegung gesetzt zu werden, wie Oel, Wasser, Kohle, und auch er der Speisung bedarf, namentlich auch der Kohle in Brod und Fleisch. Der Unterschied besteht aber wesentlich darin, dass der Mensch die Speisung, Hunger und Sättigung, in Lust und Unlust fühlt, was die Maschine nicht tut: er fühlt den Hunger schmerhaft als Mangel, und fühlt die Speisung lustvoll. Das bloße Einatmen reiner, frischer und milder Luft wird mit Behagen vollzogen. Ich brauche ja nicht aufzuzählen, was alles zur Erhaltung und Fortpflanzung des Lebens nötig ist, und daran zu erinnern, wie viel Lust das alles erregt. An das sinnliche Leben nun schließt sich das geistige. Dadurch soll Alles verfeinert werden. Die Beschaffung der Speisen entwickelt sich zur Kochkunst, der Geschmack verfeinert sich zur Gastrologie. Die Notwendigkeit, sich vor den Wechselfällen des Wetters zu schützen, erzeugt die Baukunst und die Webekunst mit allen Stickereien und Putz jeder Art. Dazu kommen allerlei Schaustellungen, die man sieht und die man bietet, Spiele und specielle Genüsse und was weiß ich alles noch: das ist alles Lust und Zeitvertreib!

Und dazu also lebt man? Das ist der Zweck, der Inhalt des Lebens?

Die Zeit vertreiben! So sehr hassest du dein Leben, dass

du nur daran denkst, die Zeit zu verjagen? Damit du nur so schnell wie möglich ans Ende, zum Tode gelangst?

Wenn du nur auf die Mittel zum Leben denkst, nur auf den Genuss dieser Mittel bedacht bist: dann verfliegen die Tage, und du verfliegst selbst mit den Tagen.

Es ist doch seltsam: du hast gearbeitet und sogar viel gearbeitet, dich angestrengt — wozu? um zu den Genüssen der Lebensmittel zu gelangen. Und das Leben selbst? möchtest du das nicht auch genießen? Oder sollte nicht in der Tat Leben noch etwas anderes sein, als tote Lebensmittel; sollte nicht auch es selbst, das Leben, einen Genuss bieten, abgesehen von dem Genusse der toten Mittel? Die Maschine ist eben tot, und wenn wir ihr einen Genuss andichten, so kann sie nur den Tod genießen. Du aber sollst das Leben wählen! das Leben, das durch seinen Gehalt eine eigentümliche Lust gewährt.

Wenn die Maschine bloß klapperte und rasselte, ihre Räder und Kolben sich lustig bewegten, und sie bei all dem trotz aller verzehrten Kohlen und des verdampften Wassers nichts hervorbrächte: würdest du sie nicht als unnütz schelten? Oder um das Gleichnis treffender zu machen, gefiele dir die Maschine, welche alle Mittel, welche sie verbrauchte, auch selbst erzeugte, aber auch weiter nichts? Denke dir solche Maschine lebendig — gleicht sie nicht völlig dem Menschen, der sich seinen Lebensunterhalt erwirbt und denselben auch genießt, aber mit seinen Gedanken nicht darüber hinausreicht? Nicht wahr, der lebt den Tod, materielles Leben!

Dagegen wäre also der Zweck des Lebens hervorzuheben, der Gehalt oder das Erzeugnis desselben, das ist Gottesfurcht, Weisheit, edle Ideen und Ideale und deren kräftige Verwirklichung, kurz: geistiges Leben, oder, wie es oben hieß: „Gott lieben — das ist Dein Leben“.

Da sind es nun aber die unfrommen Wünsche, die uns treiben, unsere Kraft und Zeit in dem Genusse der Mittel zu vergeuden, dass wir uns um den Tod mühen und das Streben nach unvergänglichem Gehalt, die Liebe zu Gott, nicht aufkommen lassen.

Wie lieben wir Gott? Der obige Vers antwortet: indem wir seiner Stimme gehorchen und ihm anhangen. Heutzutage könnte es wol nötig sein, zu beweisen, dass es eine Stimme Gottes wirklich gibt, dass sie zu uns spricht, und dass wir sie hören können. Da wir indessen Niemandem beweisen werden, dass weiß nicht schwarz, sondern weiß ist, da wir ihm bei Allem, was zu sehen ist, nur sagen werden: mache das Auge auf, so wollen wir auch zu Jedem, der sich der Stimme Gottes gegenüber als Zweifler stellt, bloß sagen: verschließe nur das Ohr nicht, so wirst du Gottes Ge-
bot hören.

Verbietet etwa Gott, dass wir uns freuen? Gewiss nicht. Wie Er uns die Sinne anerschaffen hat, dass wir uns der Natur, des Werkes seiner Hände, freuen: so hat Er uns seine Gebote ins Herz gesenkt, dass wir sie in inniger Liebeslust üben, und dass wir Ihm für diese Lust, die er uns geschaffen hat, danken, d. h. „ihm anhangen“. Die Stimme Gottes herrscht uns nicht an, sie droht nicht, sie bittet uns; und verlangt so wenig, nämlich nur das, was unsere eigene Natur ist, unser wahres Leben; sie verlangt, dass wir unser Wesen ausleben. Wenn wir so recht das sind, was unser Wesen ist, dann fühlen wir Lust.

Das geistige Leben fordert Aufopferung, so sagt die Predigt, und das klingt hart. So und so viel ist verboten, und man soll es nicht tun, wie heftig auch die Sehnsucht danach sei; so und so viel ist geboten, wie schwer es uns auch ankommen mag. Das klingt hart; aber es klingt auch nur so. Der Liebe wird Vieles, was dem, der nicht liebt, kaum möglich wäre, nicht nur leicht, sondern zur Freude. Du musst eben Gott lieben, ihn mehr lieben als Alles; dann wirst du gern seiner Stimme gehorchen und darin die Lust finden.

Frage doch einen Liebenden: warum tust du das für deinen Geliebten? Die Antwort wird sein: weil es ihm und weil es mir selbst Freude macht; wenn ich für ihn lebe, lebe ich für mich. — Also liebe Gott, wähle das Leben für ihn: so lebst du für dich.

Immer noch bleibt die Frage: Wie liebt man Gott, und wie werde ich wahrhaft für mich leben? wie werde ich Gottes Stimme

gehorchen und damit zugleich mein innerstes, eigenstes Wesen ausleben? Die Antwort ist längst gegeben: wenn du die Menschen liebst, jeden so, wie ihn Gott liebt. Damit gibst du deinem Leben Inhalt, wertvollen Gehalt, und du gewinnst festen Halt. Der Zweck des Lebens sind also nicht die Lebensmittel und nicht die an dieselbe geknüpfte Lebenslust, sondern das Leben selbst, die Tätigkeit in hilfreicher Liebe und die daraus erfolgende Erhebung in ein Reich des Geistes, ein Reich der Unsterblichkeit.

Ich hoffe, du habest noch niemals gefühlt, wie du nach einer solchen oder solchen Handlung dir selbst erniedrigt vorkamst, dass dir der Gewinn, den solche Handlung brachte, ein Verlust zu sein schien, so dass du diesen Gewinn lieber nicht erlangt haben mochtest — ich hoffe, du habest das niemals gefühlt, weil du dergleichen niemals getan habest. Dagegen hoffe ich, du hast schon Manches hingegeben oder erarbeitet, wonach du dir erhöht zu sein schienest und wertvoller geworden: duhattest das Gefühl, echtes Leben gelebt, des Lebens Zweck erfüllt zu haben, in ein höheres Geistesreich gerückt worden zu sein — ein Gefühl, dass dir sagte, dass du Teil habest an der Unsterblichkeit. Dieses Gefühl schwindet auch nicht und schwächt sich nicht; sondern, so oft du an diese Tat zurückdenkst, ist auch dieses Gefühl wieder wach in ursprünglicher Stärke.

Daran hast du den Prüfstein für jede Tat, die dir geboten oder verboten, für jede Lust, die dir gestattet oder versagt ist, nämlich: woran du denken darfst, ohne vor dir selbst zu erröten, die Tat, in deren bloßen Gedanken du dich erhoben fühlst, und der Genuss, der dich zu allem Guten bereitwillig stimmt: dergleichen suche, und du wirst fühlen, dass du lebest.

Erheiterung ist unserer Gesundheit so notwendig, wie Speise und Trank; aber wer davon mehr genießt, als nötig ist, erkrankt. Wissenschaft und Kunst sind auch nur Spiel; aber wenn sie echt sind, mit wahrhaftem Sinne aufgenommen werden, so sind sie ein Spiel, welches, indem es die Ideen mehrt und klärt, zugleich den Willen reinigt, kräftigt, hebt.

So suche das edle Spiel in der edlen Absicht, um immer Kraft und Willfähigkeit zu allem Edlen zu haben, und du wirst leben;

meide aber das Vergnügen, das dir die Zeit vertreibt, so dass du dir sagen musst: ich habe die Zeit verloren. Also endlich kurz: Erhebung unseres Wesens durch den Idealismus unserer Phantasie und unserer Gedanken, unseres Wollens und Handelns ist Leben, ist Zweck des Lebens; und Idealismus ist nichts Anderes als Ähnlichkeit des Menschen an Gott, und das ist liebevoller Gehorsam gegen Gott.

Wähle nicht das Leben in der Unterwelt, sondern das ideale Leben, das Leben in der Höhe, in der Unsterblichkeit!

Nathan der Weise.

Es ist zwar die unmittelbare Wirkung eines Kunstwerkes, dass man sich daran erfreut, ohne an den Urheber zu denken. Bei näherer Betrachtung desselben jedoch, und besonders wenn man es voll zu verstehen, zu begreifen und zu würdigen oder gar gegen Angriffe zu verteidigen versucht, wird man notwendig und unausweichlich auf den Geist des Urhebers hingewiesen. So habe ich z. B. schon einmal bemerkt: wie erhaben auch die Worte unserer Propheten sind, sie selber, die Urheber dieser Reden, sind in ihrer Person noch erhabener.

Ein ganz analoges Urteil möchte ich über den Nathan und dessen Dichter Lessing fällen. Welch eine Fülle von Unglück und Hass ist über das Leben dieses Mannes gegossen! Welch einen vielseitigen Kampf gegen törichte und gegen böswillige Angriffe hatte er zu bestehen! Und doch, gerade gegen Ende seines bedrängten Lebens, seines, wie es schien, wenig belohnten, wenig gelungenen Wirkens, tritt er mit seinem Nathan in Engels-Ruhe und -Heiterkeit, in Engels-Rüstung auf und liefert ein Bild des einstigen Gottes - Reiches! Da gibt es keinen Zorn gegen die Menschheit, auch keine Trauer über sie und kein Mitleid mit ihnen und keine Furcht vor irgend etwas; lächelnd wie aus seligen Höhen blickt er auf uns herab und überlässt uns, den Lebenden, den Strebenden, den Zorn und die Trauer und die mitleidsvolle Arbeit, hinterlässt uns die Fortsetzung des Kampfes, dem er nun entrückt ist.

Diese Gedanken waren mir gekommen, nachdem ich in der Sonntags-Beilage der Vossischen Zeitung Nr. 23, 25—27 dieses Jahres einen Artikel über „Lessing's Nathan“ gelesen hatte. Der Verfasser dieses Artikels*) nennt sich Karl Werder. Das ist der Prof. Werder. In anschaulicher Deutlichkeit zeigt er uns die Vorgänge und Scenen und die Charaktere der auftretenden Personen und entwickelt die Harmonie zwischen beiden — Alles in hinreißender Begeisterung und doch mit dem Stempel der Zuverlässigkeit. Ich möchte hier nur wenig hinzufügen. Wir müssen notwendig Lessing's Kampf aufnehmen; und wenn wir dies unmöglich in Nathan's Ruhe tun können, so müssen wir doch stets auf diese Höhe mit ihrem ungetrübt heitern Aether hinaufblicken, um uns immer wieder zu kräftigen, aber auch zu reinigen. Die ästhetische Betrachtung der dramatischen Form geht uns zwar nichts an; indessen lebt doch bei Meisterwerken, wie der Nathan, Form und Inhalt so in einander, dass wir gut tun werden, auch die Form ins Auge zu fassen.

Dass Schiller wie Vischer mit einer falschen Theorie, mit einem ästhetischen „Vorurteil“ (das ihnen Werder vorwirft) an den Nathan getreten sind, ist unzweifelhaft. Warum wurden sie aber durch dieses Gedicht nicht von ihrem Irrtum befreit? Sie haben dasselbe so gar nicht verstanden, dass man kurzweg sagen muss: sie hatten kein Organ, keinen Sinn für den Nathan. Und warum dies nicht? was fehlte ihnen denn? Sie waren doch sonst nicht unfähig, echt Poetisches zu erfassen? Oder fehlte es ihnen an „reiner Humanität“, und war ihr „Vorurteil“ nicht bloß ästhetische „Orthodoxie“, wie ihnen Werder vorwirft, sondern auch (man scheut sich, es zu sagen, es zu denken) ethisches Vorurteil?

Nun, so arg wird es ja wol nicht gewesen sein. Aber es scheint mir in der Tat, als wären die beiden Schwaben Schiller und Vischer auf dem Standpunkte stehen geblieben, auf welchem ihr alter Landsmann, der Tempelherr, steht, wenn das Drama beginnt, und als hätten sie die Entwicklung und Reinigung nicht

*) Jetzt als Buch erschienen.

durchgemacht, durch welche dieser im Gange des Dramas geführt wird.

Lessing selbst nennt den Nathan ein „dramatisches Gedicht“. Ist also der Nathan ein Drama (gleichgültig ob Komödie oder Tragödie), so muss es die Entfaltung oder Steigerung eines Charakters durch eine aus diesem Charakter folgende Tat vorführen, indem entweder das Ungereimte desselben in lächerlicher Weise auf die Spitze getrieben wird = Komödie, oder der wahre Kern desselben rein ausgeschält wird = Tragödie, die nicht gerade traurig zu enden braucht.

Wenn nun der Held einer Schule nicht der Lehrer, sondern der Schüler ist, so ist nicht Nathan der Held des von ihm benannten Dramas, sondern der Tempelherr. Er lernt (wie auch Saladin).

Was lernt er? Sind ihm in Jerusalem, schon bevor er Nathan kennen lernt, „die Schuppen nicht vom Auge gefallen“? Gewiss, gerade so, wie es bei Schiller und Vischer in Folge ihrer Bildung geschehen war. Aber die drei Schwaben hielten sich für auserwählt, für besonders begnadigt. Zumal die Juden, wie er sie bisher kennen gelernt hatte, oder in Wahrheit: wie er sie erkennen, nicht kennen gelernt, aber zu kennen geglaubt hatte — was kümmert sich der Tempelherr um Juden? — diese hasst er zwar nicht, aber verachtet er. Sehr richtig bemerkt Karl Werder vom Tempelherrn, was ein wenig abgeändert auch auf die beiden andern Schwaben passt: „Er verachtet den Juden, will nichts mit ihm zu schaffen haben, aber nicht aus christlicher Ueberhebung, sondern aus Ritterstolz, nicht geistlichem, sondern Ritterstolz als solchem; aus der Art oder Unart, nach der das Wesen des Juden ihn anwidert — idiosynkratisch ihn anwidert: in Folge des nationalen Typus desselben, oder durch den Makel der Reflexe, die Druck und Erniedrigung dem ganzen Habitus und der geistigen Physiognomie desselben weltlich aufgeprägt; — daraus, aus dieser Antipathie, die nicht religiöser, sondern nationaler oder politischer und socialer Art ist; aus dieser Gewohnheit der Sitte oder Unsitte, die der Muselmann (Saladin) mit ihm teilt, darum mit dem Christen teilt, weil Beide die Herren sind in der Welt, Beiden der Jude zur

Folie ihres Machtgefühls dient — verachtet er ihn.“ Das ist aber noch nicht der Kern, und Werder fügt hinzu: „Er persönlich, im höchsten Kontrast gegen die sociale Sitte oder Unsitte, er gerade verachtet den Juden aus Verachtung des religiösen Vorurteils, aus Zorn über den geistlichen Stolz, den er ihm gerade zuschreibt, den er von ihm ursprünglich her datiert, als dessen primitiven Repräsentanten er ihn ansieht — aus tiefster Empörung dagegen!“

Also das lernt er und Saladin durch Nathan, dass es auch unter den Juden Menschen gibt, und noch mehr: dass es unter den Juden Menschen geben kann, wie der Tempelherr unter den Christen, und Saladin unter den Muselmännern ein Mensch ist, und dass man also, um ein Mensch zu sein, nicht nötig hat, ein Nicht-Christ, Nicht-Muselmann, Nicht-Jude zu sein.

Nathan der Weise verteidigt die Religion überhaupt und eben damit jede Religion; denn dass sie der Humanität entspreche, ist Sache des Religiösen. Es ist freilich die Macht des Ringes, welche den Träger desselben vor Gott und Menschen angenehm macht; aber es hängt vom Träger ab, ob der Ring seine Macht wirken lässt. Wir haben uns den Ring nicht auserlesen; wir haben den Ring, den uns unser Vater gegeben — wir haben die Religion unseres Volkes. Indessen unser Vater war vor Allem Mensch: dass er dies war, müssen wir, seine Söhne, beweisen und müssen damit die Echtheit unseres Ringes erweisen. Und nun auch rückwärts: wenn wir unsren Ring als echt, als wirksam erweisen, so ist damit der Ring unseres Vaters, unseres Volkes als echt bewiesen.

Das hat auch Kuno Fischer nicht gelernt. Er sagt: „Man bringe doch Nathan vor eine rechtläubige Synagoge und lasse sich sagen, ob der ein Repräsentant des Judentums ist! . . . Nicht weil das Judentum die Religion der Duldung, sondern weil es das Gegenteil ist: darum ist Nathan ein Jude.“ Sonderbare Logik! Darum glaubt aber eben K. Fischer nicht an Nathan's Duldung, und dieser logische Widerspruch hindert ihn, Lessing's Drama zu genießen, zu verstehen. Er kann es nicht überwinden, dass Lessing den Nathan, der „seinen Glauben immer als den seines Volkes und

seiner Väter fühlt, mit dem er durch tausend unlösbare Bande verknüpft ist“, dass Lessing den Mann, der nie in seinem Leben Schweinefleisch gegessen hat, zum Lehrer der Duldung gemacht hat, ihn, „der ein Jude ist und bleibt“, wenn er auch „das Judentum nicht repräsentiert“.

Wir könnten ja K. Fischer den Gefallen tun und Nathan vor eine rechtgläubige Synagoge bringen. Wird sie ihn als Juden gelten lassen? War denn aber etwa das Rabbinat von Berlin, welches Moses Mendelssohn als Juden ansah, nicht rechtgläubig? War die Judenschaft von Jerusalem, welche Nathan „den Weisen“ nannte, nicht rechtgläubig? Indessen, wir wollen etwas Anderes, und mehr tun. Wir wollen Schiller, F. Th. Vischer und Kuno Fischer vor das rechtgläubige Rabbinat stellen: was wird dieses sagen? Wir wissen das ganz genau. Denn der Talmud sagt klar und deutlich, kurz und bündig: „Die Frommen aller Völker haben Teil am ewigen Leben.“

Nun aber will ich sagen, was ich meine. Nicht zu Schiller und Vischer und Fischer rede ich, zu Dir sprech ich, Leser und Leserin dieser Zeilen. Lerne von Nathan, von Lessing! Lerne, dass der Wert Deines Nächsten nicht davon abhängt, ob er Schweinefleisch isst oder nicht; dass sein und Dein Ring durch unbeschränkte Güte der Gesinnung und durch wolwollende Tat sich erproben muss. Und beachte wol, dass es nicht genügt, die schönen Sprüche des Talmud oder des Evangelium und die schönen Verse der Propheten zu citieren, „im Munde“ zu führen, sondern habe sie auch „im Herzen, sie zu betätigen“.

Was Gott tut, das ist wolgetan.

Der Vers, zu dessen gemeinsamer Betrachtung Sie eingeladen sind, ist als poetisches Motiv von Bürger in seiner Leonore verwertet; und aus diesem Gedichte wird sogleich klar, welche Gefahr in jenem Worte liegt, wenn dasselbe misverstanden wird: man möchte Leonore die Tragödie unseres Verses nennen. Das Mädchen hat ihren Geliebten verloren. Sie hatte oft genug um die glückliche Rückkehr desselben aus dem Kriege gebetet; nun, da er im Kampfe geblieben ist, ist ihr Welt und Gott und sie sich selbst gleichgültig; und das Beten, meint sie, sei nicht mehr von Nöten. Fleht die Mutter: „dass sich Gott erbarme“, so ruft sie: „Bei Gott ist kein Erbarmen.“ Weist die Mutter ihr unglückliches Kind auf die Tröstungen der Religion und spricht: „Was Gott tut, das ist wolgetan“, so reckt das Mädchen die Gestalt empor und das Gesicht zur Anklage gen Himmel gehoben ruft sie aus: „Gott hat an mir nicht wolgetan.“ Die Mutter mit ihren sanften Mahnungen steigert nur die heftige Ungeduld der Tochter; sie bringt diese zum reden, aber nur zur ausdrücklichen Leugnung alles dessen, was sie ihr zum Troste bietet.

Mit dem Verse „was Gott tut, das ist wolgetan“ citiert die Mutter ein allbekanntes Kirchenlied; und es gibt sogar mehrere Kirchenlieder, welche so beginnen und dieses Thema ausführen. Wenn es nun aber z. B. vier und vielleicht noch mehr Lieder gibt, welche mit dem ersten Verse des 91. Psalms beginnen: so ist dies leicht erklärlich, und niemand wird sich darüber wundern.

Unser Vers dagegen findet sich weder im alten noch im neuen Testamente, sondern im Talmud, und hier sowol in aramäischer, als in hebräischer Sprache, und dann auch in vielen späteren hebräischen Erbauungsbüchern. Der Gedanke an sich, den er ausspricht, ist ja allerdings in vielen Stellen der Bibel enthalten oder angedeutet; und er ergibt sich als nahe liegende Folgerung aus der Allgütne neben der Allweisheit und Allmacht Gottes, und wird mit anderen Worten in den Kirchenliedern vielfach ausgedrückt. So beginnt z. B. ein Lied „vom frommen Herzog Johann Friedrich zu Sachsen“: „Wie's Gott gefällt, so gefällt mir's auch“; und ein anderes: „Wie mir's Gott schicket, so nehme ich's an, Geduldig will ich's leiden“. Aber gerade, wenn wir sehen, in wie manichfachen Wendungen sich jener Gedanke ausdrücken lässt: gerade dann scheint es nicht zufällig, wenn ein Kirchenlied genau die Form zeigt, welche der Talmud bietet. Und wenn nun diese Form bei Juden und Christen besonderen Beifall gefunden hat, bei beiden zum fliegenden Worte geworden ist: so lässt sich wohl annehmen, dass dieselbe vor den anderen Formen einen Vorzug haben müsse. Sie hat einen solchen, meine ich, wirklich: sie stellt die Folgerung aus der Allgütne nicht nur in ihrer einfachen Notwendigkeit, sondern auch schlechthin als Tatsache dar, und überlässt dem Hörer die Anwendung, welche sich, wegen ihrer Vielfältigkeit, in wenigen Worten allemal nur unvollkommen ausdrücken lässt.

Wer war nun der Urheber dieser in ihrer Schlichtheit so gehaltvollen Form? Ein halbes Jahrhundert und darüber war nach der Zerstörung Jerusalem's durch die Römer verflossen, da lebte Rabbi Akiba, ein Mann voll Feuer-Eifer, von unentwegter Folge des Denkens und von einer sein Ziel nie aufgebenden Tatkraft, beides in unerschütterlichem Gottvertrauen. So betrieb er jene letzte Erhebung der Juden gegen die römische Bedrückung, den letzten verzweifelten Versuch, ihren nationalen Bestand wieder herzustellen, und Akiba glaubte, dazu den rechten Kriegsführer, das Werkzeug Gottes, in Bar-Kochba gefunden zu haben. Im Anblicke nun nicht nur des in der Asche liegenden Tempels, sondern auch des Elends, welches der letzte, von ihm selbst angefachte

Krieg und diese letzte völlige Niederlage zum alten Elend hinzufügte, dieses ins Ungeheure steigernd — als Viele meinen konnten, es sei vorbei mit Juda, und bald werde die mosaische Lehre auf Erden vergessen sein: da sprach Akiba sein Wort „was Gott tut, alles ist zum Heil“*).

Gleichgültig nun, durch welchen Kanal dieses Wort dem Dichter zugeführt worden sein mag, der als erster dasselbe zu einem Kirchenliede verwertete (im 16. und 17. Jahrhundert stand mancher christliche Theologe mit jüdischen Gelehrten in Verbindung und mancher von ihnen las den Talmud selbständig), und noch gleichgültiger, wer er gewesen und wie er geheißen haben mag — worauf ich Gewicht lege ist aber dies, dass dem christlichen Dichter das Wort Akiba's zum Liede ward wiederum im Anblick eines schmerzenreichen Elendes, nämlich jenes Elendes, das der dreißigjährige Krieg über Deutschland gebracht hatte: denn mitten in dieser Kriegszeit, von der sich Deutschland erst in zwei Jahrhunderten erholen konnte, ward jenes Lied gedichtet. In beiden Fällen also war es das leidvollste Unglück, welches zum Widerspruch gegen sich selbst jenes Wort aus der nimmer wankenden religiösen Ueberzeugung hervortrieb. Nicht ein König Salomo in seiner Herrlichkeit hat es gesprochen; sondern es brach aus dem Munde solcher Männer hervor, welche sagen konnten, „ich habe das Elend gesehen mit dem Stabe seines Grimmes.“ Dem offenbaren Scheine einer weithin lodernden, furchtbar verzehrenden Feuer-Flamme setzten sie eine im Wesen verborgene Güte entgegen.

Von Rabbi Akiba stammt auch ein Spruch, der die ganze Religionsphilosophie enthält; er lautet: „Alles ist (von Gott) vorausgeschaut, aber die Freiheit ist (dem Menschen) gegeben, und mit Güte wird die Welt gerichtet.“ Ruhig neben einander stehen hier die Vorsehung Gottes und die menschliche Freiheit, und das unerbittliche Weltgericht in der liebevollen Leitung Gottes. Die

*) So lautet die hebräische Fassung; die aramäische hat noch das Wort „getan“ am Ende, welches erst später hinzugefügt worden ist, und in den besten Handschriften fehlt. So belehrt mich mein Freund Dr. Immanuel Löw.

Widersprüche, die dieser Satz in sich schließt, und der Widerspruch dieses Satzes gegen die tägliche Erfahrung kümmerten den Rabbi nicht, aber gar sehr die Philosophen des Mittelalters und der neueren Zeit. Man nennt das Thema dieser Diskussionen: den Optimismus. Behauptet haben denselben unter Anderen in Deutschland der große Leibnitz, Lessing, Herder, und in Frankreich ward er von Voltaire wiederholt zum Gegenstande seiner satirischen Erzählungen gemacht. Es soll viel Gift in Voltaire sein: da man's sagt, wird es damit wol seine Richtigkeit haben; aber ich habe dieses Gift nicht gesucht. Gesucht und gefunden habe ich Honig; und denselben Honig habe ich gefunden bei dem oberflächlichen Satiriker, der Voltaire sein soll, wie bei dem tiefphilosophischen Theologen Herder. Daraus schloss ich, dass dieser Honig wolschmeckend und gesund sein müsse.

Eine recht verrufene, und wol auch mit Recht verrufene, und gewiss keinem jungen Mädchen zu empfehlende Erzählung von Voltaire heißt nach dem Helden derselben Candide. Das französische Wort *candide* bedeutet: sittlich rein und ohne Falsch, offenerherzig und arglos. An solch einen Charakter scheint man zu Voltaire's Zeit in Frankreich gar nicht mehr geglaubt zu haben; so macht der Dichter seinen Helden, um ihn glaubhaft erscheinen zu lassen, zum Sohne eines westfälischen Edelmannes. Unter welchem Volke ein heutiger deutscher Dichter einen Helden gleichen Charakters würde geboren sein lassen, weiß ich nicht. Candide also ist als edler Westfale geboren und wird von einem tiefen Philosophen (wie es deren ja auch noch heute in Deutschland geben soll und, ich leugne es nicht, auch gibt) erzogen und unterrichtet; und dieser Philosoph lehrte seinen Zögling, dass wir in der besten Welt leben. Der junge Mann aber wird vom Unglück durch Europa und Amerika gehetzt, um zu lernen, dass wir in einer sehr schlechten Welt leben, und er definiert endlich den Optimismus als „den Wahn, zu behaupten, dass alles wolgetan sei, während man sich im Elend befindet“ (*la rage de soutenir que tout est bien, quand on est mal*). Wer hat denn aber den armen Candide so aus seinem Glücke in alles Elend gejagt? Fast nur die Torheit, Verkehrtheit und Bosheit der Menschen. Und kurz:

warum so wenig Glück auf Erden? Weil so wenig Tugend, sagt Voltaire.

Ein Seitenstück zum Candide bildet eine andere Erzählung Voltaire's: *l'ingénue*, der treuherzige Naturmensch. Dieser ist allerdings von französischen Eltern geboren, aber in Amerika; und weil er sogleich nach der Geburt Vater und Mutter verliert, so wird er von seiner Amme aus dem Stämme der Huronen ernährt und unter diesen Indianern nach ihrer Weise erzogen. Als Jüngling reist er aber nach Frankreich, um dieses Land zu sehen. Er kommt auch nach Paris. Hier macht er unter den zügellosen und rechtslosen Verhältnissen jener Zeit die traurigsten Erfahrungen.

Voltaire hat die spitzigsten, eindringlichsten, bittersten Pfeile; aber nur gegen die Bosheit und Verkehrtheit sind dieselben gerichtet, niemals gegen die echte Frömmigkeit, niemals gegen den schlichten Gottesglauben; und den vernünftigen Gottesglauben hegt er für sich selbst. So will er denn auch Trost bieten in dieser schlechten Welt. Candide begegnet einem Denker, der ebenfalls Mühe hat an die beste Welt zu glauben, und „sie disputierten 14 Tage ohne Unterbrechung mit einander, und nach Verlauf von 14 Tagen waren sie eben so weit wie am ersten. Aber sie sprachen eben, sie tauschten ihre Gedanken aus, sie trösteten sich.“ Das ist gar nicht ironisch gemeint; es liegt sicherlich im Sprechen, d. h. im gesellschaftlichen Denken, auch wenn dieses zu keinem fassbaren Ergebnis gelangt, ein großer Trost für uns arme des Trostes so bedürftige Menschenkinder. Jene beiden fühlten den Trost, den es allemal gewährt, sich eine erhabene Idee lebhaft und allseitig zu vergegenwärtigen.

In der „Geschichte eines guten Braminen“ bemerkt Voltaire, dass nur die dummen, geistlosen Menschen glücklich sind. „In dessen“, fügt er hinzu, „habe ich niemanden gefunden, der auf den Tausch eingehen wollte, dumm zu werden, um zufrieden zu werden. Daraus schloss ich, dass, wenn uns das Glück am Herzen liegt, uns noch mehr die Vernunft am Herzen liegt. Wenn man aber darüber nachgedacht hat, so scheint es doch recht widersinnig, die Vernunft der Glückseligkeit vorzuziehen. Wie kann

man sich diesen Widerspruch erklären? Wie alle anderen! Da ist viel Stoff zu reden.“

Ich wiederhole, das ist nicht Ironie, es ist die französisch-nationale Form, um das auszudrücken, was Lessing in einer oft angeführten Stelle in seiner Weise so erhaben ausdrückt. Das nie zur Ruhe gelangende Streben des endlichen Geistes nach Wahrheit nennt Voltaire nach der Sitte seines Frankreichs, wo man die gesellige Unterhaltung so hoch schätzte und so fein ausbildete: über die Wahrheit sprechen.

Und so möge es auch mir gestattet sein, zu Ihnen, h. A., ein Stündchen über jenes alte Wort zu reden, das mit solcher Entschiedenheit das als Erfüllung ausspricht, was wir immer wünschen und so oft nicht begreifen. Ist es doch in Deutschland so weit gekommen, dass man nicht so sehr von Optimismus, als vielmehr von Pessimismus spricht. Von dieser Phase der Philosophie verstehe ich zwar nichts; aber ich hege die Vermutung, dass, wie der Hass so oft nur eine sich selbst nicht verstehende Liebe ist, so auch der Pessimismus nur ein sich selbst unklarer Optimismus ist.

Vor allem wollen wir jene Erzählungen vergessen, zu denen man wol sogar Engel und Propheten vom Himmel herab beschworen hat, mit denen man durch Tatsachen zeigen wollte, dass ein kleiner Unfall oft ein viel größeres Glück zur Folge habe. Diesen törichten und abgeschmackten Anekdoten gegenüber würde ich den, welcher ein anschauliches Beispiel von Gottes gütiger Vorsehung haben will, auf die biblische Geschichte von Josef verweisen. Hier ist es ein tiefer Schmerz Josef's und des Vaters Jacob, welcher zur Erhaltung zahlreicher Völker in großer Hungersnot führt. Doch bitte ich, dabei nicht zu verweilen: Beispiele können verdeutlichen; aber sie beweisen nichts.

Dagegen, meine ich, sei dies festzuhalten: Der Glaube bietet Grundsätze, die Erfahrung zu beurteilen; aber die Erfahrung kann den Glauben so wenig bestätigen, wie umstoßen. Darum könnte, wer Gott nicht im Herzen trägt, immerhin alle Gestirne im All erforschen und alle Körper bis auf die letzten Atome zerlegen, und doch würde er weder in der endlosen Weite des

Raumes, noch in der endlosen Kleinheit der körperlichen Elemente, und hätte er außerdem noch den Blick in die endlose Vergangenheit und sogar in die endlose Zukunft, doch nirgends Gott entdecken, und ebensowenig eine immer und überall gütige Vorsehung. Nur wer Gott schon in sich gefunden hat, erkennt ihn wieder in der Harmonie der unzähligen Kräfte, welche die Wesen des Alls erhalten und fördern, in der Weisheit gesetzbestimmter Notwendigkeit — und wie in der Natur, so in der Geschichte.

Darum ist es auch ein Irrtum, von einer besten Welt zu reden — in dem Sinne, als ob wir uns auch eine schlechtere Welt oder auch eine noch bessere denken könnten. Solcher Gedanke verkennt das Wesen der Gottheit, in welcher Weisheit und Notwendigkeit, Gedanke und Schöpfung eins sind, bei welcher nicht wie beim Menschen Ueberlegung und Wahl stattfindet. Aber nicht nur die Unendlichkeit Gottes wird dabei vergessen, sondern auch andererseits die Endlichkeit der Menschen. Wir sind durchaus unfähig, uns eine anders geordnete Welt, anders geordnete Wesen zu denken, als wir sie eben durch Erfahrung kennen gelernt haben. Unser Verstand hat nur die Fähigkeit aufzunehmen, was sich ihr in der Welt darbietet; und auch die Vernunft vernimmt nur: beide schaffen nicht. Phantastereien sind uns allerdings möglich, auch logische. Wie unsere Phantasie den Leib eines Löwen mit dem Kopfe eines menschlichen Weibes verbinden kann, so kostet es auch unserer Logik nichts, der Vorstellung einer Welt mit Uebeln die Negation entgegenzusetzen: eine Welt ohne Uebel. Aber diese Vorstellung eines allgemeinen, über alle Menschen gleichmäßig verbreiteten höchsten Glückes können wir für den Augenblick allerdings wol bilden, aber nicht länger festhalten: der Verstand zerstört dieselbe und erweist sie als der törichten Vorstellung von der Gleichheit entstammend. Eine Gleichheit gibt es: wir Alle sind Kinder Gottes; und diese Gleichheit aller Menschen hat ihre weittragenden Folgen für Recht und Wohlwollen und Milde. Indessen obwohl wir Alle Kinder Gottes sind, hat uns doch Gott verschieden geschaffen und hat gewollt, dass wir verschieden werden, jeder anders als der andere, und gerade dadurch jeder zum Heile Aller. Wo es aber Verschieden-

heit gibt, ein Mehr und Minder, da ist es leicht, Unvollkommenheit zu erweisen.

Wie könnten wir es uns denn denken, dass wir Alle glücklich wären? nämlich Alle gleich glücklich, und folglich auch Alle im höchsten Grade? Und wo läge dieser höchste Grad, das höchste Maß von Glück? Die Begierde nach Glück kennt ja keine Grenze, und gerade sie zerstört den Genuss des gebotenen Glückes.

Setzen wir aber auch, alle Menschen seien mit allen Kräften der Natur und des Geistes im höchsten Maße ausgerüstet, und auch für die längste Dauer, ohne Schwäche des Alters und ohne unbehülfliche Kindheit — wollen wir nicht lieber sogleich sagen: der Mensch wäre unsterblich? Man sieht, wohin solche Phantasterei führt! — aber setzen wir einmal als wirklich, was eine zügellose Phantasie wünschen mag, was dann? So würde jedes Mitgefühl fehlen, es würde weder Mitleid noch Mitfreude geben, weil keine Gelegenheit zum einen noch zum anderen. Zugestanden, dass wir ohne Streit und Zank leben würden; aber auch jede Hilfsleistung wäre unmöglich, weil nie ein Mangel hervorträte. Kein Zusammenleben, auch kein Wettkampf könnte entstehen. In egoistischem Genuss würde jeder für sich völlig gleichgültig gegen den Andern dastehen. Wir würden neben einander einhergehen, nicht mit und in einander leben, ohne geistige und herzliche Gemeinsamkeit. Solche beste Welt wäre die schlechteste, eine Welt ohne Tugend, ohne Streben. Solcher Welt ohne Mangel fehlte alles, nämlich alles, was die Menschen an einander bindet, und was sie allesamt auf den verschiedensten Wegen zur Entwicklung treibt.

In einer Welt ohne Uebel, wo ein gleichmäßiges höchstes und ungestörtes Glück herrschte, stünde der Mensch heute noch, wo er am ersten Tage der Schöpfung gestanden hatte. Wäre der Boden nicht steinig, und ließe er nicht Disteln und Dornen wachsen, wir hätten keinen rationalen Ackerbau; stürmten die Elemente nicht gegen uns, wir hätten noch keine Naturwissenschaft und keine Technik, die Elemente in unserem Dienste zu bändigen; lieferte die Natur jedem Volke an seiner Stätte alles, dessen es bedarf und

was es wünscht, so gäbe es keinen Völkerverkehr und keine Verbindung der Menschheit.

Kurz, wir sind eben unfähig, uns eine andere Welt zu denken, als die, welche wir in unsrer Erfahrung kennen. Wenn Gott wollte, dass der Mensch frei sei, und wenn wir Freiheit als das höchste Gut ansehen, für welches wir Gott zu danken haben; und wenn das Menschengeschlecht sich durch die größte Verschiedenheit der Einzelnen vor allen Tier-Arten auszeichnen sollte: so musste Gott das Uebel in seiner doppelten Gestalt zulassen, als physisches Uebel oder Unglück und als moralisches Uebel oder das Böse; denn nur so ist Freiheit und Individualität denkbar.

Ich brauche hier nicht zu erweisen, dass der Mensch wirklich frei ist; nur das will ich hervorheben, dass in dem, was wir Freiheit des menschlichen Geistes nennen, sich die Weisheit Gottes vielleicht noch staunenswerter offenbart als in der Natur. Freiheit ist nicht, wie man früher gemeint hat, eine einfache, obwol höhere, Kraft, welche Gott dem Menschen zu seinen niederen Kräften hinzugegeben hat, sondern sie ist etwas wie die Gesundheit des Leibes. Wie diese aus der weisen Organisation von Stoffen und Kräften hervorgeht, deren fortschreitende Erkenntnis dem Forscher immer neues Staunen erweckt: so beruht auch die Freiheit des Menschen auf der Organisation seines Bewusstseins, welche man gewöhnlich nur betrachtet, um zu erkennen, wie menschliche Weisheit entsteht, ohne darauf zu achten, welche Wunder göttlicher Weisheit sich in dieser Einrichtung des Bewusstseins kundgeben, „wo Ein Tritt tausend Fäden regt“, und „Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.“

Auch hier fände die Phantasterei leichtes Spiel, kann aber noch leichter zurückgewiesen werden. Das menschliche Bewusstsein ist nämlich so eng, dass es in jedem Augenblicke nur eine einzige Vorstellung haben kann. Während Sie mir aufmerksam zuhören, zieht in jedem Zeitteilchen nur ein Wort durch Ihr Bewusstsein. Jeden anderen Ton, jedes Geräusch, jedes Bild müssen Sie fern halten, weil es Ihre Aufmerksamkeit stören, die Aufnahme meiner Rede hindern würde. Sie können noch weniger zwei Redner zugleich hören; und auch Ohr und Auge stören sich. Nun könnte

man meinen: wie schön würde es sein, wenn unser Bewusstsein nicht so eng wäre! Daher kommen ja alle unsere mangelhaften Erwägungen. Könnte z. B. der Richter den Ankläger und den Verteidiger gleichzeitig hören, so könnte er das Gewicht beider Reden sicherer abwägen, indem er beide Wagschalen gleichzeitig vor sich hätte; jetzt aber hat er nur eine einschalige Wage, die er zweimal belegen muss. Und überhaupt, wenn wir alles, was wir wissen, was wir jemals erfahren, erkannt und begriffen, gedacht, gefühlt und gewollt haben, alles was wir unsren geistigen Besitz nennen, zugleich und fortwährend im Bewusstsein gegenwärtig hätten: dann gäbe es kein leidiges Vergessen und Uebersehen; kaum gäbe es noch eine Vergangenheit, diese wäre ja ganz in der Gegenwart erhalten, und so wäre uns auch wol ein ganz anderer Blick in die Zukunft gegönnt: wir wären wie Götter. — Eine kurze Ueberlegung indessen zeigt, dass, wenn alle Objecte, die wir kennen, uns gleichzeitig, so zu sagen, vor unsrem geistigen Auge schwebten, alle Melodien gleichzeitig sich in unsrem geistigen Ohre abspielten: dann unser Inneres von den entgegengesetzten Gedanken, Gefühlen und Begierden in heftigster Erregung hin und her gezerrt würde; unser Gemüt müsste entweder einem stets kochenden Vulkane gleichen, oder, wenn sich die entgegenstrebenden Triebe einander das Gleichgewicht hielten, die Starre des Eismeeres zeigen: Selbstbeherrschung und freie Bewegung wäre ausgeschlossen. Statt dessen ist unser Bewusstsein in wundervoller Weise so eingerichtet, dass wir mit demselben trotz dessen Enge die Weite des Alls umfassen, und lange Ketten von Ursachen und Gründen gegen einander halten, abmessen und abwägen können und uns in die Gedanken göttlicher Unendlichkeit vertiefen.

Nun sage ich mir auch, dass alle diese hohen und tiefesinnigen Betrachtungen über die Weisheit in der Anordnung der Natur und in den Gesetzen des Geistes, Betrachtungen, die sich noch viel weiter, viel höher und tiefer verfolgen lassen, so erbaulich sie auch sind, doch das Leid, sowol den im Gebein brennenden, als den im Gemüt wühlenden Schmerz, nicht lindern können. Man mag zeigen, dass alles aus weiser und liebevoller Notwendigkeit folgt, „ich

aber“, seufzt der Unglückliche, „ich fühe nichts von Weisheit und Liebe, und warum erweist die Notwendigkeit ihre Härte gerade an mir? O, könntet ihr fühlen, wie wehe mir ist, ihr würdet eure Worte sparen.“ Wer so spricht, wer so leidet, dessen Klage werden wir in stillem Mitleid anhören; seine Tränen mögen fließen. Die Träne kommt ja auch von Gott, und ist wolgetan. Keine Betrachtungen und keine Worte können als Medicin wirken, und sie alle bilden keinen Zauber. Wer nicht in den Tagen der Freude den Schmerz überwinden gelernt hat, der wird es im Leide nicht lernen. In der Fülle des Glückes müssen wir uns von solcher Gesinnung durchdringen lassen, dass wir die Tage, die uns nicht gefallen, wenn sie kommen, ertragen können. Der Glaubenssatz: was Gott tut, das ist wolgetan, ist nicht nur ein Maßstab zur Beurteilung der Erfahrung, sondern noch mehr eine Richtschnur für unser sittliches Verhalten. Dem Kranken mutet der Arzt keine Leibesübung zu, aber dem Gesunden, damit er von der in den Tagen der Frische gesammelten Kraft in der Zeit der Schwäche zehren könne. So sollen wir auch in den guten Tagen die geistige Stimmung gewinnen, die uns befähigt, böse Tage zu ertragen.

Dann werden sich auch jene erhabenen Betrachtungen über das Wesen der Gottheit nicht als bloße schöne Gedanken erweisen, an denen man sich in müßigen Stunden erfreut; sondern sie werden den Leidenden über sein Leid erheben. Wer sich versenkt hat in die Weisheit und Notwendigkeit der göttlichen Gesetze, welche gerade in dieser Anordnung das Weltall und jedes Geschöpf erhalten; wem diese Anschauung des überall sich regenden Lebens geläufig ist: wird der wol verlangen, dass um seinetwillen die allgemeinen Gesetze eine Ausnahme machen sollten? dass hier einmal die feste allerhaltende Ordnung durchbrochen werde? Das Feuer soll dir leuchten und wärmen und Metalle schmelzen; und es soll dir niemals wehe tun? Der Sturm soll dir die Luft reinigen, aber deine Blumen-Töpfe schonen?

Sie merken wol, ich will Geduld predigen, wie ganz ebenso Bürger seine Leonore schließt: „Geduld, Geduld, wenn's Herz auch bricht.“ Was aber heißt Geduld? Sollen wir Geduld mit Gott

haben? Nicht wahr, das ist Gottes-Lästerung! Dann könnte ja wol auch einmal der Faden unserer Geduld reißen, wie Faust, indem er sich dem Teufel ergibt, ausruft: „Fluch vor allem der Geduld.“

In dem Tagebuche einer Frau, die durch eigne Tat aus dem Leben geschieden war, fanden sich auch Aufzeichnungen, welche sie kurz vor ihrem Tode niedergeschrieben hatte. Da las ich folgenden Satz: „Dass man doch nicht zum lieben Gott, wie zu einem Dienstherrn sagen kann: Herr, entlasse mich, ich will jetzt gehen.“ Nein, das kann man nicht sagen, weil wir zu Gott nicht wie zu einem Dienst- und Lohn-Herrn vertragsmäßig stehen. Ohne unsern Willen sind wir ins Dasein gerufen, nur durch Gottes Willen leben wir, und so sollen wir ihn lieben von ganzem Herzen und ganzer Seele und ihm unser Leben opfern, aber nicht, wie der Wahn wol zu Zeiten geherrscht hat, durch Ertötung des Lebens, sondern durch Erhöhung und Veredlung unsres Lebens in sittlicher Tätigkeit.

Geduld haben heißt nicht leiden und warten und hoffen, dass es besser werde; Geduld bedeutet kräftiges Ertragen, sich stemmen gegen Misstimmung und Ueberdruss und Ermattung, ruhiges und besonnenes Ausharren in den Geboten Gottes, und ohne Ansprüche an Gott den Lebensweg in Sittlichkeit und Ruhe bis zu Ende wandeln.

Rabbi Akiba sagte: Liebe Gott mit Deiner ganzen Seele, d. h. auch wenn er Dir das Liebste und Teuerste nimmt. War denn denen, die des Lebens überdrüssig waren, wirklich nichts übrig geblieben, was sie lieben konnten? Hatte Leonore weiter nichts, was sie lieben konnte, als ihren Geliebten? Hatte sie nicht ihre Mutter und — Gott? Und jene Frau mit „schwer kranker Seele“, die ihre letzten Gedanken hinterlassen hat, gesteht selbst, dass sie den Mahnruf „der Geduld“ misverstanden habe, so dass sie die Geduld verlieren konnte; sie verstand das anspruchslose Ausharren nicht. Sie gesteht, dass ihr von Freunden „durch Liebe und Güte manche Stunde ihres Lebensherbstes verschont worden sei“, und möchte gern danken, beachtete aber nicht, dass sich Liebe nur durch Gegenliebe und dankbare Gesinnung lohnen lasse. Durch

ihren eigenmächtigen Tod zeigte sie sich undankbar und tat denen übel, die ihr wolgetan.

Allen den Betrachtungen gegenüber, welche den Selbstmord wol entschuldigen mögen, müssen wir die Forderung aufrecht halten, dass der Mensch, wie sich auch sein Leben mit oder ohne seine Schuld gestalten mag, nicht aufhören dürfe, zu lieben und dankbar zu sein. Ist dir dein Liebstes verloren, so bleibe dir dein liebendes Herz, und du wirst Gelegenheit genug finden, dasselbe zu betätigen. Und wer da meint, seine Ehre, sein guter Name sei dahin, sein Leben verwirkt, der versuche ein neues Leben in größerer Strenge und Vorsicht zu beginnen und das verscherzte Vertrauen der Nebenmenschen wieder zu gewinnen.

Ich habe hier das Leid als Uebel betrachtet und als solches gelten lassen; aber selbst Voltaire schließt seine Erzählung vom Naturmenschen, in welcher es gar arg hergeht, mit den Worten, die er einem Greise in den Mund legt: „Unglück ist zu etwas gut, wie viele auch sagen mögen, Unglück sei zu nichts gut.“ Der arglose Naturmensch war nämlich in das elendeste Gefängnis geworfen, das er noch obenein mit jenem Greise teilen musste. Von diesem aber lernt er, unter Leitung desselben wird er gebildet, entwickelt sich sein Geist und erstarkt seine sittliche Kraft. Noch höher erhebt sich hier Voltaire's Erzählung. Der Mann, der so schweres Leid über den Offenherzigen und dessen Geliebte gebracht hat, welcher aber dabei mehr aus Leichtsinn als aus Bosheit gehandelt hatte, welcher in seinem früheren Leben eben noch gar keine Gelegenheit gehabt hatte, das Zartgefühl tugendhafter Gesinnung und die tödliche Verwundbarkeit eines reinen und feinen Charakters kennen zu lernen, er wird beim Anblick des Jammers, den er angerichtet, innerlich erschüttert. Er wusste es bisher noch nicht (woher hätte er es wissen sollen), dass einer keuschen Seele der Schmutz den Tod bedeutet. Jetzt aber erfährt er es an seiner eigenen Tat; er sieht, wie er durch seinen Leichtsinn erst geistig dann körperlich ein schönes Leben gemordet und eine edle Familie aufs tiefste betrübt hat. Nun ist sein Wesen umgewandelt. — Von hier ist nur noch ein Schritt zum Propheten Jesaja; dies

jedoch würde mich für heute zu weit führen, in die Philosophie der Religion und der Geschichte. Ich habe aber meine Bemerkung über das wahre Wesen der Geduld noch zu vervollständigen.

Der Schmerz also mag immerhin Schmerz bleiben; die Geduld aber, das Ausharren im Streben ohne anderen Anspruch als den des Ueberwindens, schafft für uns, die Strebenden, das Unglück zum Heil. Was Gott auch tun mag, alles werde dir zum Heil. Und fragst du: was kommt denn von Gott? so ist die Antwort: Alles. Für die Bosheit, die der Böse übt, ist freilich der Böse verantwortlich, wie wir dem Guten seine Güte anrechnen; dass aber die Bosheit oder die Güte der Menschen gerade dich trifft, das hat dir Gott geschickt, wie auch alles Gelingen oder Mislingen deiner eigenen Pläne. Was dir Gott also auch zuschicken mag, durch die Natur oder durch Menschen, nimm es so, dass es Dir zum Heil gereicht.

Rabbi Akiba hatte bemerkt, den Fügungen Gottes gegenüber verhalten sich die Menschen in vierfacher Weise: der Eine murrt, der Andere bittet um Gnade, der Dritte schweigt ergebungsvoll, der Vierter spricht: Vater, schlage zu! Der Erste, sein Murren mag sich in Anklagen gegen Gott und Menschen ergehen oder sich als höhnende Verbitterung und kalte Blasiertheit erweisen, oder sich in ohnmächtigem Toben kund geben, immer bietet er ein widerwärtiges, zu beklagendes Bild. Um Gnade flehen, wie der Zweite, ist menschlich, und wenn es auch Schwäche verrät, so wird es doch immer stärkend wirken. In Ergebung schweigen und im Unglück wie im Glück Gott demutsvoll loben und preisen und danken, galt unseren Alten als allgemeiner Grundsatz und scheint mir das wahrhaft religiöse Verhalten. So spricht der duldende Hiob: „Das Glück sollte ich annehmen und das Leid sollte ich nicht annehmen?“ Freud und Leid galten ihm als Geschenke der waltenden Gnade, und nichts was von dieser kommt, dürfe man zurückweisen; es diene uns alles zum Heil. — Sich, wie der letzte, selbst zur Strafe darbieten, dieselbe herausfordern, scheint mir nur in der Weise gerechtfertigt, dass sich jemand, weil er sich gegen seinen Nebenmenschen vergangen hat, vor den irdischen Richter

stellt und der Strafe harrt. Nutzlose Selbstpeinigung bleibe für immer ausgeschlossen.

Ein verderblicher Irrtum aber wäre es, jedes schmerzhafte Geschick als eine Strafe Gottes anzusehen, wie auch das Glück niemals als Lohn der Tugend betrachtet werden darf. Wir sollen, wie an die Liebe, so an die Gerechtigkeit Gottes glauben, aber dürfen nicht jene noch diese in der Erfahrung, am wenigsten an unserem eigenen Geschicke, bestätigt, erwiesen sehen wollen. Es ist dir gesagt worden, o Mensch, was Gott von dir fordert; aber in dem einzelnen Schicksal Gottes „unerforschlichen Ratschluss“ nach deiner kleinen Einsicht deuten wollen, wäre strafliche Anmaßung. Das Unglück beweist nicht Gottes Zorn, wie das Glück nicht Gottes Wölgefalen an dir beweist.

Geduld also, wie ich sie verstehe, ist demutsvolle Arbeit in Sittlichkeit, damit uns Glück oder Unglück, jede Fügung, zum Heil gereiche. Wissen wir es denn nicht Alle? Nicht immer war das Glück ein Gut, oft genug war es zum Verderben; und so ist die Not gar oft sehr heilsam gewesen. Es ist damit, wie ein Kirchenlied sagt: „Was bitter ist dem Mund, ist innerlich gesund.“

Geduldig tragen ist mehr als leiden und dulden; wer duldet und leidet, ist gedrückt, wenn nicht erdrückt; wer dagegen trägt, setzt dem Drucke der Last seinen Widerstand entgegen. So ist tragen schon mehr als leiden; mehr aber noch als tragen sagt ertragen, d. h. mit Erfolg tragen, einen Ertrag ziehen. Wer erträgt, tritt dem Geschicke mit einer Kraft entgegen, die größer ist als der Druck des lastenden Schicksals: und mit diesem Ueberschuss an Kraft schafft er Heil. Aber gerade erst der Druck weckt solche Kraft aus ihrem Schlummer. — Allgemein gilt: wer Gutes tut, lehrt dadurch Güte üben. Und ebenso nun; das Leiden des sittlichen Menschen und die Weise, wie er es erträgt, wird zur eindringlichsten Predigt der Sittlichkeit. Er zeigt, dass der Geist höher ist als die Natur; er beschämst den Bösewicht; er kräftigt sich und die Andern im Guten.

Ich fasse zusammen: In ruhigen Tagen soll man durch Vergegenwärtigung hoher, edler und schöner Gedanken seine Ge-

sinnung bilden und die Kraft zur Geduld sammeln. Man lerne, äußere Güter als das betrachten, was sie sein sollen, als Mittel zum guten Zweck; dass man sprechen könne, wie Stauffacher's Gattin Gertrud in Schiller's Wilhelm Tell: „Wüsste ich mein Herz an zeitlich Gut gefesselt, Den Brand würf' ich hinein mit eigener Hand.“ Wenn dann der Brand, der uns die Güter raubt, wirklich von Gott entzündet wird, dann werden wir in uns erfahren, einerseits, welche heilsame Kraft wir in uns ausgebildet haben, und andererseits, dass die nun geübte, in Wirksamkeit gesetzte Kraft uns höheren Sinn und höheres Sein bereitet, als vorher die bloße Vorstellung der Möglichkeit des Unglücks gewähren konnte. Nur im Kampfe gegen die Wirklichkeit wird der Wille gestählt, und die Gesinnung wird Charakter. — Und auch die Liebe wird erst durch Betätigung im Leide mehr als bloße Zärtlichkeit, wird stärker und reicher, inhaltsvoller. Ich frage die Frauen und Mütter, ob es ihnen erwünscht wäre, dass sich der Gatte, ihre Kinder in sicherem, unstörbarem Wolsein befänden und ihnen niemals Sorge veranlassen könnten, niemals ihre Hilfe erforderten. Ihr wisst es, wie sich die Liebe zu Denen steigert, um die man kummervolle Nächte durchwacht hat; erst dadurch gewinnt sich die Liebe, was ihr vorher nur gegeben, geschenkt war.

Dies ist es, was die Religion lehrt, wenn sie von den Prüfungen Gottes spricht. Gott prüft uns nicht, wie Menschen tun, um zu erfahren, wie wir bestehen werden; sondern wenn wir in der Prüfung erliegen, so sollen wir uns gedemütigt fühlen, und dadurch gereinigt werden von Eitelkeit und Ueberhebung; wenn wir aber bestehen, so ist uns das zugeschickte Leid zur Stärkung und Erhöhung geworden. Gott führt uns heute noch, wie er Israel in der Wüste geführt hat, nach den Worten des 5. B. M. 8,2: „Dich zu demütigen, um dich zu prüfen, auf dass kund werde, was in deinem Herzen ist.“

So lehrt die Betrachtung unseres Geschlechts und jedes Einzelnen, ja, auch die Naturgeschichte, dass der Mangel und die Unbilden der Natur, auch Torheit und Bosheit zwar den Schmerz bewirkt, dieser aber die Kraft anspannt und Fähigkeiten erzeugt,

die Tugend und die Würde des Menschen erhöht. In der Tat, man möchte ausrufen: Du klagst, dass so viel Uebel in der Welt! — Je mehr Uebel, um so besser! um so mehr haben wir zu tun, zu kämpfen und zu bessern. Was uns auch zustoßen mag, Glück oder Unglück, Freud oder Leid, an sich ist es weder ein Gut noch ein Uebel; in unsere Hand ist es gegeben, aus dem einen wie aus dem anderen Heil zu schaffen, Heil für uns und für unsere Nebenmenschen.

Ueber Heiterkeit und Wehmut.

Der Mensch ist nicht ein bloß denkendes und strebendes Wesen, sondern auch ein fühlendes. Das Gefühl ist sogar seine ursprünglichste seelische Fähigkeit, wie aller animalischen Wesen, und kommt selbst der unvollkommensten Organisation zu. Schon das neugeborene Kind bringt dieselbe mit zur Welt; durch Schreien, Bewegungen und Mienen gibt es sein Gefühl des Behagens oder Unbehagens kund. Das Gefühl verlässt uns selbst im Schlaf nicht; es ist eben mit dem normalen Leben untrennbar verbunden. Es begleitet auch all unser Denken, Streben und Tun, begleitet dasselbe und regt es erst an.

Dies gilt von sinnlichen wie von geistigen Gefühlen, d. h. sowol von solchen, welche durch körperliche Zustände und Veränderungen bewirkt werden, wie von solchen, welche ihre Ursache in den Vorstellungen haben. Denn wodurch dieselben auch erregt werden mögen, sie sind allemal seelischen Wesens; nur die Seele fühlt, niemals der Körper, selbst wenn dieser das Gefühl veranlasst hat.

So wäre es denn offbare Torheit, dem Menschen Unempfindlichkeit gegen Lust und Schmerz vorzuschreiben. Ist das Gefühl der Sitz des Glückes, so ist es auch Sitz des Unglücks; erzeugt es, indem es einen Trieb erweckt, oft Unsittlichkeit und Laster, so erzeugt es nach seiner Natur auch jede edle Tat und Tugend. Wir bringen aber das unumstößliche Vertrauen mit, dass uns der Schöpfer das Gefühl nur dazu gegeben haben könne, dass uns

dasselbe ein Wegweiser zum Leben und zur Tugend sei. Jeder wünscht und sucht durch Naturtrieb die Lust, das Glück, und meidet und flieht durch Naturtrieb den Schmerz, das Unglück. Die Ethik aber lehrt, dass der Mensch nicht gerade glücklich sein müsse, immer jedoch gut; und wir sollen nicht vergessen, dass der Allgütige uns die Lust zum Lohn der Güte gesetzt hat und als Lockmittel zur Tugend vorhält, wie der Schmerz uns vor Gefährdung des Lebens und der Sittlichkeit schützen und für die Versündigung strafen sollte. Wenn auch der Tugendhafte nicht allemal glücklich ist, so hat er doch in seiner Tugend immer eine unzerstörbare Lust, ein unentreißbares Glück — unentreißbar und unzerstörbar, weil er selbst es sich fortwährend neu schafft. Wir sollen also, fordert die Ethik — fordert, nein rät sie uns zu unserem Besten als unsere innigste und wahrste Freundin — wir sollen unsere Gefühle so lenken, dass sie uns zu gesundem und sittlichem Leben führen; so wird uns jene Lust Trieb zur Tugend und auch Lohn für die Tugend zugleich — dies ist Glückseligkeit.

Der Rat, wird mancher denken, ist wolgemeint, aber auch ausführbar? Können wir unsere Gefühle lenken? Dazu müssten sie doch in unsere Gewalt gegeben sein — sind sie das? Ach nein! So wenig ich es verhindern kann, dass der Stein, der meinen Körper trifft und denselben verletzt, mir je nach der Größe und Tiefe und nach der Art der Wunde mehr oder weniger Schmerz bereite: eben so wenig könnte sich der edelste Geist, wenn ihm sein Geliebtestes durch Zufall oder Bosheit entrissen, der gerechteste Genuss, ja die Uebung des Guten selbst versagt, verboten wird, dem tiefsten Schmerz entziehen. Und andererseits, die Lust wünschen wir für uns selbst und alle fühlenden Wesen ausnahmslos mit natürlicher Sehnsucht aus sittlichem Triebe; aber ist es in unsere Hand gegeben, dieselbe zu erreichen? Das Glück und das Unglück kommt, es ist da, es trifft uns, es ergreift uns — wir sind sein Opfer. Wir mögen schließlich glauben, dass die Gerechtigkeit des Welten-Lenkers das uns unklare Verhältnis der Verteilung von Glück und Unglück völlig ausgleiche — zunächst, in unserer menschlichen Beschränkung,

scheint uns das freundliche oder unfreundliche Geschick jedes Menschen der bare Zufall. Man sagt wol, jeder Mensch sei seines Glückes Schmied — nur schade, viele sonst sehr tüchtige Menschen scheinen gerade diese Schmiede-Kunst nicht zu verstehen, während so mancher Pfuscher vom Glück überschüttet wird. Der mag lachen und mag sich groß dünken, während ein Anderer sagt: unter solchen Bedingungen, wie dieselben hier vorliegen, will ich das Glück gar nicht; mag es zum Teufel gehen, von dem es kommt. Der Mann denkt edel, aber den Schmerz fühlt er.

Das erkenne ich als richtig an. Aber werden wir glauben, der allgütige und allweise Schöpfer habe uns schlechthin zu Sklaven der Gefühle und Leidenschaften machen wollen, wie die Tiere es sein mögen? Erfahrung und Wissenschaft lehren das Gegenteil. Der Schöpfer hat uns eine Pforte in das Reich der Freiheit, der Sittlichkeit gebaut. Dieselbe ist eng, aber weit genug, um uns Durchgang zu gewähren.

Zunächst und hauptsächlich bemerke ich, dass eine Erziehung möglich ist, unserer Kinder und unserer selbst, nämlich in der Weise: wir streuen Gedanken aus, und diese erwecken im Gemüte des Aufnehmenden Gefühle; und die Gedanken und Gefühle, wenn sie ähnlichen, mit ihnen stimmenden begegnen, verbinden sich mit denselben und verstärken und befruchten sie, während sie die widersprechenden zur Ohnmacht herabdrücken, ja völlig verbannen können. So liegt es bei uns, welche Gefühle wir pflegen, welche entwurzeln wollen, indem es an uns ist, welche Gedanken wir stärken wollen. Das genügt, um uns zu guten Menschen zu machen; das Glück freilich beherrschen wir nicht. Die Ethik aber fordert ja auch nur: sei gut — im Glück wie im Unglück.

Um Ihnen dies näher zu bringen, muss ich in der psychologischen Darlegung noch einige Schritte tun. Die Trockenheit der Analyse muss Ihnen durch den Wert ihrer Folgen vergütet werden.

Die Gefühle sind eigentlich nur zwiefach: angenehm oder unangenehm, Lust oder Schmerz, beides in niederm oder höherem Grade. Sie treten aber in einer doppelten Weise auf, nämlich teils ganz lokal, an einem bestimmten Orte unseres Körpers, an

welchem wir etwa einen Schmerz fühlen, und geistig durch irgend eine misliebige Wahrnehmung oder Nachricht veranlasst, teils aber betreffen sie das Gesamt-Befinden unseres Organismus, in Krankheit oder Gesundheit, als allgemeines Behagen oder Unbehagen, je nach dem Maße der Kraft oder Schwäche, der Straffheit oder Schlaffheit, der Leichtigkeit oder Schwere der Organe in der Ausübung ihrer Bewegungen, und geistig je nach der Fähigkeit, unsere Vorstellungen zu lenken. So unterscheiden wir von den bestimmten lokalen und Einzel-Gefühlen das Gemein-Gefühl unserer jeweiligen körperlichen und geistigen Lebenskraft überhaupt.

Ist nun dieses Gemein-Gefühl nicht nur sinnlich, sondern auch geistig, so wirken auch beide aufeinander. Das Gefühl unserer leiblichen Gesundheit wird durch Frohsinn erhöht, durch Trauer herabgestimmt; andererseits aber erzeugt es auch das Hochgefühl der Spannkraft unseres Geistes, oder im Gegenteil ein Gefühl der Körper-Schwäche beugt unsren Geist. Wie es aber ferner im Körper Organe von ganz bestimmender Wichtigkeit gibt, deren Wolbefinden oder Leiden die eigentliche Lebenskraft betrifft und darum das körperliche Gemein-Gefühl bedingt, wie das Herz oder die Lungen: so gibt es auch im Geiste einzelne Vorstellungen mit großer Uebermacht, welche den gesamten Lauf der Vorstellungen regelt, und demnach das geistige Gemein-Gefühl bestimmt, z. B. das Bewusstsein, von einer geliebten Person wiedergeliebt zu werden, oder eine mit Erfolg gekrönte Arbeit, und im Gegenteil Mislingen oder Misachtung, die man erfahren hat. — Dieses geistige Gemein-Gefühl nennt man **Stimmung**.

Die Stimmung, als Beschaffenheit der Gefühlsmacht der Seele überhaupt, ist natürlich, wie wir fortwährend an uns erfahren, von größtem Einflusse auf unser Denken, Wollen und Fühlen. In glücklicher Stimmung sind wir am geeignetsten, Aufgaben zu übernehmen, und am geeignetsten, dieselben auszuführen: wir trauen uns etwas zu, weil wir Selbstvertrauen haben; und wenn uns da etwas begegnet, was uns sonst wol unangenehm gewesen wäre, so findet es keine Beachtung und stört uns nicht. Umgekehrt in gedrückter Stimmung erscheinen wir uns zu allem unfähig,

möchten weder dies noch jenes unternehmen, weil es uns für uns allzugewagt vorkommt, und weil wir nun einmal, wie wir meinen, — ein Pechvogel sind.

Hoffentlich sind Sie dem Psychologen bis hierher leicht und gern gefolgt. Noch aber, werden Sie finden, ist nicht im mindesten klar geworden, wie der Mensch frei sein könne: er wird immer (so werden wir uns jetzt ausdrücken müssen) Sklave seiner Stimmung sein. Seiner Stimmung gemäß wird er heute so und morgen anders denken, heute etwas wollen, was er morgen nicht will. Auf solchen Menschen ist kein Verlass; denn es ist nichts Feststehendes in ihm. Die von den wechselnden Gefühlen abhängige wetterwendische Stimmung nennen wir Laune, und den launischen Menschen nennen wir nicht frei. Hierin stimme ich Ihnen völlig bei.

Ich suche also mit Ihnen die Stimmung, welche für alles Gute geeignet, zu allem Guten willig ist, und welche überdies eine Festigkeit ohne Wanken besitzt und uns wahrhaft beglückt. Und wie? sollte uns jetzt nicht die Heiterkeit und die Wehmut im rechten Augenblicke einfallen? Ja, sie werden es sein, was wir suchen.

Heiterkeit und Wehmut sind nicht Einzel-Gefühle, noch weniger Affekte; es sind in der Tat Stimmungen, welche unser ganzes Gemüt einnehmen. Aber auch die Freude und Lustigkeit sind Stimmungen und denselben entgegengesetzt die Trauer und Schwermut. Wir merken jedoch leicht, wie verschieden letztere von jenen sind. Die Freude lacht, die Lust jauchzt und jubelt, die Trauer weint und schluchzt, der Schmerz ächzt und stöhnt; die Heiterkeit aber lächelt — und kaum, sie liegt in unsagbarer Weise über das Gesicht ausgebreitet, und die Wehmut — lächelt auch, und wenn sie gelegentlich Tränen im Auge hat, die hat die Heiterkeit auch, und die Tränen der Rührung, welche beide haben, sind ganz anderer Art, als die des lustigen Lachens und des traurigen Schluchzens.

Und wie in ihrer äußeren Erscheinung, so sind diese Paare auch innerlich wesentlich von einander verschieden. In Lust und Schmerz sehen wir alles hell gefärbt oder verdüstert, immer ver-

schleiert und oberflächlich; in Heiterkeit und Wehmut sehen wir klar und tief; weil sich in ersteren nur unser Bedürfnis kundgibt, die Erfüllung oder Versagung unserer Wünsche laut macht, in den letzteren dagegen die Sache ihr eigenes Wesen unserem Auge enthüllt. Dort spricht die Leidenschaft des Menschen, sein Begehr, sein Affekt; hier Einsicht und Weisheit. Dort ist der Mensch aufgeregzt und gerät leicht außer sich, sodass er sich selbst nicht mehr kennt, seine Seele ist eine stürmisch bewegte See; hier bleibt er in Ruhe bei sich, und der Geist führt mit klarem Bewusstsein das Steuer in fester Richtung.

Es ist nicht möglich, andauernd lustig zu sein: dafür sorgt nicht bloß die Welt, Natur und Menschen, sondern wir selbst ermüden in der Lustigkeit und bekommen die Lust satt zum Ueberdruss. Heiter können wir andauernd sein, könnten wir immer sein, wenn die Welt dazu angetan wäre; Heiterkeit ermüdet uns nicht. Und wenn sie uns gestört wird, so kommt ihre Schwester über uns, die Wehmut. Sie sind einander so ähnlich, dieses Schwesternpaar, sodass wir sie kaum unterscheiden könnten, wenn nicht doch jede einen charakteristischen Zug hätte. Es steckt eben jede in der anderen, und darum vollzieht sich der Uebergang von der einen zur anderen so leicht; und weil jeder der beiden eine gewisse Freude und ein gewisser Schmerz zu Grunde liegt, so ist es nicht unmöglich und nicht allzu schwer, auch aus diesen Affekten zu jenem weisheitsvollen Paar überzugehen. Gewiss, ohne Rücksicht auf die Weisheit eines Menschen ergreifen ihn die Wirrnisse des Lebens mit allen ihren Unzulänglichkeiten, Verkehrtheiten und Aergerlichkeiten, bietet ihm das Leben Einladungen und Versuchungen, die er von sich weisen muss; trüben ihm die Ereignisse Gefühl und Blick. So preise ich den Menschen glückselig, dem, wenn er zum Jubel oder zum Schluchzen und gar zum Toben versucht ist, jenes Doppelwesen von Heiterkeit und Wehmut den Schleier vor den Augen wegreißt und mit besänftigender Hand das Gemüt beruhigt und verklärt. Glückselig der Mensch, der, wenn er im Jubel das Irdische ewig leben lassen möchte oder in der Trauer alles verdammt, von jenen Schwestern belehrt wird, dass diese Erde weder ein Himmel noch eine Hölle

ist, aber ein fruchtbarer Boden, auf dem sich wol leben lässt, wenn man ihn recht bearbeitet.

Es ist nicht verboten, sich herzlich zu freuen; im Gegenteil, das religiöse Gesetz fordert: „freue dich an deinen Festen und sei so recht vergnügt“, aber mit dem Zusatze „vor dem Ewigen deinem Gotte“. Das Leben an sich ist eine Lust, und jeder Mensch wird wol, wenn er um sich blickt, des Erfreulichen genug finden, um dankbar zu sein. Der Dankbare aber ist heiter.

Auch können wir es nicht verhüten, dass wir gelegentlich sehr tief betrübt werden, dass uns der schneidendste Schmerz trifft; aber das religiöse Gesetz verbietet, uns selbst der gerechtesten Trauer rücksichtslos und widerstandslos hinzugeben: denn „du bist heilig dem Ewigen deinem Gotte“. Religion und menschliche Weisheit fordern, die Lust und den Schmerz in Heiterkeit und Wehmut ausklingen zu lassen.

Nun werden Sie wol von der hohen ethischen Bedeutung der Heiterkeit und Wehmut überzeugt sein. Indessen Ihr „Aber“ schwebt Ihnen immer noch auf der Zunge. Der heiligen Gottheit können wir, insofern wir überhaupt von ihr menschlich reden dürfen, auch eine heilige Stimmung zuschreiben, und dann eben Heiterkeit und Wehmut. Wie aber der Mensch? Könnte man wirklich zu ihm sagen: sei heiter, wehmüdig! als Befehl? oder auch nur als Rat? Oft würde er uns vor dem Lärm seiner Lust nicht hören; oft würde er uns mit schallendem Hohnlachen antworten. In der Sprache ist der Name für die Heiterkeit von der Reinheit und Helligkeit des Himmels und der Luft entlehnt, und so wenig das Wetter sich unserem Befehl oder Wunsche fügt, ebenso erfolglos würden wir uns häufigst Heiterkeit und Wehmut unseres Geistes anwünschen. — So mag es sich allerdings verhalten. Indessen, hochgeehrte Anwesende, die Psychologie ist mit ihren Lehren auch noch nicht zu Ende. Es dürfte sich lohnen, sie weiter zu hören.

Wie in der Natur, so ist auch im Geiste mit Heiterkeit die Klarheit verbunden: bei heiterem Himmel sieht man alles klar beleuchtet; im Reiche des Geistes verhält es sich zwar ebenso, wie schon bemerkt, nur dass hier die Klarheit der Einsicht die

Ursache der Heiterkeit ist. Klares Denken und Urteilen aber ist nur möglich bei ruhigem Gemüt. Begierde, Genuss oder Entbehrung, lebhafte Erwartung oder Befürchtung verhindern das geistige und das körperliche Auge daran, auf dem Gegenstande zu verweilen und es richtig und vollständig aufzufassen. Nur das ruhig auf die Sachen gerichtete Auge und Denken, in ruhig fortschreitender Bewegung und Erwägung, und ein ruhiges, nicht überhastetes, nichts bei Seite liegen lassendes Zusammenfassen gibt Einsicht und Weisheit.

„Sei ruhig!“ — wieder ein guter Rat, sagen Sie, den die Psychologie giebt, aber unbekümmert ob der Möglichkeit der Ausführung. Ruhig sein in dieser Zeit der Unruhe! und ist nicht wirklich jede Zeit in Unruhe? Wir blicken um uns und in uns, und erblicken dort wie hier, in der Ferne und in nächster Nähe so vieles, wovon wir nur sagen können: es gefällt uns nicht. Was unseren Nächsten betrifft, ist unsere eigene Sache; seine Lust und sein Leid, sein Hoffen und Fürchten ist unsere Lust und unser Leid, und wenn auch nur Mitlust und Mitleid. Wie sollten wir ruhig sein beim Anblick der tausendfach leidenden, bedrückten, gequälten, tausendfach unschuldig irrenden, aber auch in boshafter Absicht sich einander schädigenden Menschheit? Wer die Welt so ansehen könnte, als ginge sie ihn gar nichts an, und dabei zugleich auch sich selbst gleichgiltig wäre, ja der könnte immer ruhig und klar und heiter sein. Wer aber in der Welt steht an einem Orte, an den er sich selbst mit Bewusstsein hingestellt hat, der wird von den jeweilig wehenden Stürmen mitgerissen, und der fühlt sich verpflichtet, mit Wort und Tat nach seiner Kraft einzugreifen; und dann ist er auch allen Stößen unvermeidlich ausgesetzt, die ihn mehr oder weniger hart treffen mögen; ja, er kann auch diejenigen Anstöße nicht vermeiden, die er selbst mit und ohne und gegen seinen Willen erregt; und wie soll der ruhig, klar und heiter sein? Oder ist etwa die Heiterkeit nichts anderes als Blasiertheit, welche in dem vorgegebenen Anschein, als wäre sie so erhaben über die Welt, dass ihr jedes Ja wie Nein, jedes Gute wie Schlechte, jedes Schöne wie Hässliche gleichgiltig ist, doch nur ihren selbstzerstörenden Selbstgenuss feiert? Nicht über

aller Welt steht die Blasiertheit, sondern unter aller Welt, unter aller Kritik, mag sie höhnend grinsen oder pessimistisch greinen.

Das ist auch vollkommen meine Ansicht. Der Blasierte ist am allerwenigsten ruhig, klar, heiter. Aber mit Recht gibt uns die Ethik und die Religion den Rat, dass wir uns von Zeit zu Zeit, zu gelegener Stunde, nur nicht allzuselten, womöglich recht oft, kurz — so oft wir können, aus dem Lebens-Gewühl herausreißen, uns, wie man zu sagen pflegt, auf einen höheren Standpunkt stellen und das Getriebe unter uns mit bedächtigem Auge prüfen. Sagst du nicht oft, wenn du einen Freund, deinen Sohn, vor einem Unrecht, das er zu begehen im Begriff ist, warnen oder ihm ein Unrecht, das er begangen hat, vorwerfen willst — sagst du da nicht oft: Stelle dir vor, Jemand täte dir das, was du jetzt dem Anderen zufügen wolltest — wie würde dir das gefallen? Dieses Mittel ist drastisch. Aber tust du dabei etwas anderes, als dass du den Freund, den du beraten willst, zum Zuschauer seiner selbst machst? Und ist nicht jedes geziemende Benehmen und zuvor jede besonnene Ueberlegung dessen was man tun will, davon abhängig, dass man sich selbst als sein eigner Zuschauer klar vor Augen hat?

Sage mir auch, welchen Wert hat denn die Dichtung im Schauspiel, in das du gehst, um dich zu dessen Zuschauer zu machen? Soll dich das Schauspiel zerstreuen, um die Zerfahreneheit noch zerfahrener zu machen? Nein, du willst der Welt zuschauen, welche die Bretter bedeuten. — Und gehst du nicht auch in das Gotteshaus? Und wozu? Um durch das erhebende Gebet und die belehrende Predigt den rechten Gesichtspunkt zu finden, von dem aus du die Welt und dich selbst betrachten sollst. Ja wol, heiter ist die Kunst, und heiter das sittliche Bewusstsein, und heiter ist der Gottesglaube. Nicht bloß das Lustspiel, auch die Tragödie ist heiter; und wehmüdig ist auch die Komödie. Denn das ist doch nur eine Posse, kein Lustspiel, wo man nicht auch zu Tränen gerührt wird. Das sittliche Bewusstsein ferner erhebt sich an den Idealen des Guten; freilich sieht es gleichzeitig auch den Trotz und Stolz des Bösen mit Wehmut. Der

Gottesglaube endlich kennt den gütigen Gott, von dem aber auch das Unglück kommt — überall Stoff zur Heiterkeit und Wehmut, zusammen und in einander. Und alles was du so gesehen, gehört und in guten Büchern gelesen hast, das durchdenke in einsamen Stunden oder in vertraulichem Gespräch.

Aber auch dies, was ich soeben gesagt habe, bedarf noch näherer Bestimmung. Die Klarheit, die ich meine, ist eigentümlicher Art. Es gibt eine praktische Klarheit, eine Klarheit des Verstandes; sie erstreckt sich über die Wahl der rechten Mittel und deren geeignete Anwendung zur Erreichung eines Zweckes. Dabei bleibt es aber noch ganz außer Frage, ob uns dieser Zweck als woltätiger erfreuen oder als verderblicher betrüben müsse. Diese Klarheit hat vielleicht zum Ziele die eigene Lust und den Schmerz Anderer, und dann verdammen wir ihre Tat. Doch kann sie ja auch das Wol Aller fördern, und dann loben wir sie; und gewiss ist, dass derjenige, welcher das Gute will, damit er nicht gegen seinen Willen das Böse tue, über Zweck und Mittel volle Klarheit des Verstandes haben müsse. Indessen ist doch diese es nicht, welche uns zur Heiterkeit führt. Wie unsere Lust und unser Schmerz an den Stoffen haften, an den Gegenständen unseres Begehrens und Verabscheuens, so haftet auch die Verstandesklarheit an Stoffen, nämlich an den Mitteln, und diese meine ich nicht. Während nämlich alle sonstigen Stimmungen mit ihren vielen Wünschen und Befürchtungen sich auf unsere materielle Bedürftigkeit beziehen: so geht die Heiterkeit mit der Wehmut gar nicht von solchen Stoffen, von deren Besitz oder deren Fehlen aus, sondern sie ist, wie ich sie nennen möchte, eine formale oder ideale, ja geradezu eine religiöse Stimmung. Der Psalmist (100, 2) singt: „Dienet Gott in Heiterkeit“, und häufig spricht er von der Freude in Gott, welche eben die Heiterkeit ist. Sie beruht darauf, dass wir die Uebereinstimmung erkennen der einzelnen Vorgänge und Verhältnisse in der Natur und im menschlichen Leben mit unseren allgemeinen Grundsätzen, mit unseren Idealen der Phantasie, der Wahrheit, der Sittlichkeit, mit unseren Ueberzeugungen der Religion. Auch diese Erkenntniss erfordert Klarheit und vollständige Auffassung der vorliegenden Wirklichkeit

einerseits und Klarheit über den Inhalt jener in unserer Vernunft liegenden Normen andererseits. Nur diese Klarheit der Vernunft wird gemeint, wenn man sagt, sie sei mit Heiterkeit und Wehmut gegeben als Ursache und Wirkung. Die Klarheit des Praktikus wird weder Heiterkeit noch Wehmut erzeugen, sondern Freude und Schmerz in Gelingen und Mislingen, in Gewinn und Verlust. Dagegen mag der Heitere und Wehmüttige praktisch sehr untüchtig sein; aber die Lust, die er fühlt, ist die ideale am Guten, wie der Psalmist singt: „Gottes Nähe ist meine Lust.“

Heiterkeit, sagte ich, ist eine religiöse Stimmung; freilich ist sie sehr verschieden von Andacht, der ganz eigentlich und im strengsten Sinne religiösen Stimmung; und die Wehmut ist auch verschieden von der religiösen Tugend der Demut; aber ein Zusammenhang besteht zwischen allen diesen. Wir können nicht immer andächtig sein, sind es nur auf Stunden; und auch die Demut, obwohl ein fester Charakterzug, giebt sich nur bei Gelegenheit kund. Aber diese beiden sind es, durch welche die Heiterkeit und die Wehmut zu dauernder Beschaffenheit unseres Temperaments gestaltet werden. Die Andacht ist die Energie der religiösen Stimmung; in dieser gewinnen wir jene Ideale, an denen wir Welt und Leben messen. In der Heiterkeit nun haben wir den Niederschlag, den dauernden Erfolg jener idealen Gedanken. So können wir das All und den Nebenmenschen und unser Selbst, wie der Philosoph sagt, sub specie aeterni erkennen, d. h. wir sehen nun das Unvollkommene in der Beleuchtung durch das Vollkommene; das Endliche, Vergängliche im Lichte des Unendlichen, Ewigen. Wir wissen ja, dass das Einzelne nicht dem umfassenden Wesen gleichen kann. Je nachdem nun die Wirklichkeit entweder die Göttlichkeit im Spiegel-Bilde mehr oder weniger getreu wiederzustrahlen scheint, oder aber nur ein Zerrbild bietet: sind wir heiter oder wehmüttig. Indessen so oder so sind wir der unerschütterlichen Ueberzeugung, dass die Vernunft die Wirklichkeit zu bewältigen vermag und sich in derselben durchsetzt, ja sich in derselben erst entwickelt. Im Kampfe mit der Unvernunft des Zufalls und der Bosheit wird sich die Vernunft ihres Inhaltes erst allmählich bewusst. Zur Vermittlung des un-

vollkommenen Sterblichen mit dem Unendlichen hat der Schöpfer die Entwicklung des Endlichen gesetzt. An den zerstörenden Wirkungen der Unvernunft erhebt sich die positive, gestaltende Vernunft; aus ihrem Nichtsein wird ihr Sein. Dies erkennen wir in Heiterkeit und Wehmut, und jetzt erst tritt der unterscheidende Zug im Antlitz der beiden Zwillings-Schwestern nach seinem Grunde hervor. Der Heitere sieht mit Genugtuung die Leistung, das Erreichte, und misst die zurückgelegte Strecke; des Wehmüti- gen Auge, auf die Ideale gerichtet, misst die Entfernung von diesen, die noch zu überwinden bleibt.

Dies zeigt sich namentlich in der Beurteilung des geschichtlichen Menschenlebens. Hier ist der Kampf der Entwicklung ein harter und ewiger. Ueberblickt man bloß eine kurze Spanne Zeit, so kann Sieg oder Niederlage der vernünftigen Bestrebungen leicht größer erscheinen als der Wirklichkeit entspricht. Der Heitere wird in weiterm und freiem Blick, unabirrt durch die geringe Erfüllung der idealen Forderungen in einem gewissen Zeitabschnitte, Grund zur Zufriedenheit, weil begründete Hoffnung auf Besserung finden; der Wehmütiige wird ebenso, unabirrt durch einen offensären Fortschritt, doch nicht umhin können, auf den noch bleibenden Abstand von der Idee hinzuweisen.

Darum ist es vorzugsweise die Vergangenheit, das hingeschwundene Schöne und Gute früherer Tage, in der die Wehmut mit ihrer Erinnerung so gern verweilt. Die Vergegenwärtigung glücklicher Zeiten erfreut; aber da die Schöpfungen derselben, als endliche, doch unvollkommen und vergänglich, auch wol mit empfindlichen Opfern verknüpft waren, so erwecken sie nun Wehmut. Die Heiterkeit dagegen erinnert sich am liebsten des überwundenen Uebels. — Diese verschiedene Färbung der Vergangenheit bestimmt für beide auch das Licht, in welchem sie die Gegenwart und die Zukunft erblicken. Weder der strahlende Glanz noch die trübe Dämmerung irgend einer Zeit kann sie überraschen; jener kann sie nicht berauschen, diese nicht verzweifeln lassen: denn sie haben allemal in den einer Zeit vorangehenden Erscheinungen die Ursachen für

die kommenden gesehen. So genießt man immer in Frohsinn und in Zagen, und erwartet die Zukunft mit Sehnsucht und Besorgnis.

Die Wehmut ist der hervorstechende Gemütszug des höheren Alters, das auf ein vielleicht reiches und glückliches, doch immer lückenhaftes Leben zurückblickt, das nun dahin ist; die Heiterkeit zielt dem kräftigen mittleren Alter, der Zeit des eigentlichen Wirkens und Schaffens; der Jugend gönnen wir volle, wenn nur in Grenzen gehaltene Freude; der Kindheit sehen wir gern sogar, wenn sie nur nicht übertrieben ist, etwas Ausgelassenheit nach.

Wenn Sie wissen möchten, hochgeehrte Anwesende, wie die Heiterkeit aus trüber Vergangenheit und allertrübster Gegenwart voll Wehmut in die heiterste Zukunft sehnüchtig schaut; wenn Sie hören möchten, wie Heiterkeit und Wehmut durch einander und in einander tönen, so lesen Sie den zweiten Teil Jesaja von den Worten an: „Tröstet, tröstet mein Volk“ bis zum Schlusse: „Wie einen Mann, den seine Mutter tröstet, werde ich euch trösten — so spricht Gott.“ Des Trostes, wie Niemand jemals bedürftig, aus trübseligster Lage, verkündet hier der Prophet in festester Zuversicht den göttlichen Trostspender. Da tönt die innigste Verschmelzung von Heiterkeit und Wehmut, Heiterkeit aus dem bittern Schmerz heraus, Wehmut in den freudigsten Erwartungen, und dies nicht in subjektivem Humor, sondern in objektivster Erhabenheit. Nur einen Satz will ich herausheben. Gott spricht (43,23 f.): „Ich habe dich nicht gequält mit Opfern und habe dich nicht abgemüht mit Weihrauch; du aber hast mich mit deinen Sünden gequält, hast mich mit deinen Verbrechen ermüdet. Trotzdem nun tilge ich deine Schuld um meinetwillen, und deiner Sünden will ich nicht gedenken.“

Ich kann es mir nicht versagen, Sie noch auf ein anderes Stück der Bibel, ein kürzeres, zu verweisen, das ich Ihnen ganz vorführen will. Es ist der 126. Psalm. Der Dichter lebte kurze Zeit, nachdem Cyrus den Juden die Erlaubnis zur Rückkehr nach Jerusalem gegeben hatte. Er singt: „Als Gott die Gefangenen

Zions zurückführte, da war uns, als ob wir träumten. Da füllte sich unser Mund mit Lachen, unsere Zunge jubelte. Da sprach man unter den Völkern: Gott hat Großes an diesen getan. Großes hatte Gott an uns getan! Wir waren froh.“ Nun waren aber doch viele Juden in der Fremde geblieben und Judäa lag noch immer öde. Darum fleht nun der Dichter um neue zahlreichere Zuzüge mit demselben Worte, mit dem er begonnen: „Führe, o Gott, unsere Gefangenen zurück, wie Bäche nach der Dürre wieder anschwellen.“ So in der Mischung von Freude und Schmerz, aber in heiterem Gottvertrauen sieht er in der Natur das Bild der Erfüllung, und fährt fort: „Die mit Tränen säen, werden mit Freuden ernten. Da schreitet er einher und weinend trägt er den Samen zum Ausstreuen, — heim trägt er mit Jubel seine Garben.“

Beide, Heiterkeit und Wehmut, sind in ihrem Urteil mild: denn die Demut urteilt mild, wie Gott es tut. Beide geben einander recht. So zufrieden ist die Heiterkeit nicht, dass sie nicht den Antrieb fände zum Bessern; und so unzufrieden ist die Wehmut nicht, dass sie das Gute des Vorliegenden leugnete. Beide wirken woltätig für Andere, so viel sie können, weil Gott so will. Sie sprechen: streuet nur den Samen des Guten unermüdlich und unverdrossen — ihr werdet schon ernten. — Beide haben von der Demut Ergebung gelernt, und Ergebung ist Erhebung. Vor dem Höchsten beugt man sich gern, dem Höchsten ergibt man sich: hierin liegt die religiöse Stärkung, die Erhebung über alles Aeußerliche, Kleinliche, und auch das liebevolle Suchen und Festhalten des geistigen Kerns alles Natürlichen und Menschlichen.

Und so lautet nun schließlich der Rat, den uns die Psychologie im Dienste der Sittlichkeit gibt, um uns zur Heiterkeit und Wehmut zu führen, dahin:

Machen wir uns, so innig wir können, mit den Idealen vertraut. Die Ideale sind auch nur Vorstellungen, aber solche, in denen das Herz unseres Ich schlägt, unsere Vernunft atmet. Geraude weil es eben nur Vorstellungen sind, so können sie sich mit vielen anderen Vorstellungen, die zu ihnen stimmen, verbinden,

und können sich dadurch auch die Strebekraft derselben aneignen, so dass sie das gesamte Wollen beherrschen; sie können in unser geistiges Vorstellungsorgan wie Blut in die feinsten Adern dringen, um alle Fasern und Zellen unseres Geistes zu nähren, und können wie ein Atem den Stoffwechsel der Seele regeln. Diese Ideale sind die Gedanken, die wir zum Behufe der Erziehung in dem Gemüt unserer Zöglinge anpflanzen; ihre Macht über unser gesamtes geistiges Wesen, unser Denken, Fühlen und Wollen, bedeutet die Herrschaft der Vernunft und wahre Freiheit, und sie beglückt uns innerlich auch ohne Glück von außen.

Die Ideale, innigst gehegt, zu machtvollen Herrschern in unserem Geiste erhoben, erzeugen zunächst Klarheit über die wahrhaften Ziele des Menschen und weiter Milde des Urteils in allumfassendem Wolwollen, und schaffen damit Ruhe des Gemüts. So suche denn überall das Gute auf, erkenne es freudig an und lerne dasselbe auch in der Vermischung mit unedleren Beigaben heraussondern.

Dies wird dich schützen vor Vergrillung, Verbitterung, Vergrämtheit und Verbissenheit, welche dich nur unausgesetzt mit selbstgeschaffenen Dornen stacheln. Sorgen wir beständig, dass kein Gifftropfen des Hasses, des Neides, der Misgunst, des Grolls in unser Blut gerate. Dies wird gelingen, wenn wir demütig und gottergeben sind. Dann werden wir eben in herzlichem Wolwollen an allem Menschlichen um uns, an allen Freuden und Leiden in Heiterkeit und Wehmut teilnehmen. — Das Glück war mir, war dir nicht günstig. Wer bin ich? wer sind wir, dass wir Anspruch auf Glück erheben könnten? Ist dein Nächster glücklich, so freue dich dessen. Verdient er sein Glück nicht, so wird er auch wol nicht die volle Freude daran haben — wir aber sind nicht seine Richter. — Sei auch nicht eigensinnig: Kannst du das Beste nicht erreichen, so störe darum das Gute nicht; kannst du deinen Plan nicht durchsetzen, so durchkreuze nicht den Plan Andrer, die dasselbe Gute wollen wie du. — Hast du aber einen großen, tiefen Schmerz, so halte ihn heilig, und er wird dir ein innerer Schutz und Schild sein gegen die kleinlichen Unbilden,

vor denen wir uns äußerlich nie völlig schützen können. Wie aber könnte den das Kleine rühren, der etwas wahrhaft Großes in sich hat!

Also endlich: Wenn alles Ideale, wenn die Vernunft, wenn alles Göttliche deine Freude ist, so kann dich alles Irdische, Mangelhafte und Vergängliche, auch wenn es dich persönlich leidvoll trifft, nur zur Wehmut stimmen, und wenn du nur recht sorgfältig hinsiehst, doch wol auch, ich wünsche es, ich hoffe es, — zur Heiterkeit.

Zur Erholung.

Sprachforscher bin ich nun einmal; also beginne ich mit der Erklärung des Wortes. Es ist, bei Licht besehen, ein kurioses Wort, dieses „sich erholen“. „Holen“ bedeutet: sich an einen mehr oder weniger entfernten Ort begeben, um irgend etwas daselbst Befindliches mit sich zu nehmen und an den Ort bringen, von dem man ausgegangen ist; und die Vorsetze-Silbe „er-“ bedeutet, dass diese Tätigkeit völlig und mit Erfolg ausgeführt sei. So kann man denn recht wol ein Buch holen oder Spielkarten; aber Sich erholen? Stelle dir das einmal recht lebhaft vor, lieber Leser! Du glaubst, an diesem Orte zu sein, findest aber, dass du nicht hier, sondern an einem anderen Orte bist, und nun willst du dich dorthin begeben, um dich hierher zu bringen: das klingt komisch. Der Lateiner aber und darum der Franzose sagt *se récréer*: man ist also gar nicht mehr vorhanden und muss sich selbst neu schaffen — noch komischer! — Am Ende jedoch löst sich Alles ganz schön auf: man erholt sich, indem man verbrauchte oder verlorene Kräfte durch neu zu sammelnde wiederzugewinnen sucht. Je nachdem man nun dieses durch körperliche oder geistige Mittel erstrebt, ist die Erholung eine körperliche oder geistige.

Das körperliche Leben besteht in einem fortwährenden Verbrauch und Ersatz der Kräfte. Stehen diese beiden in Gleichgewicht, so erhält man sich; überwiegt der Verbrauch, so magert man ab; überwiegt der Ersatz, so wächst man in der Zeit des Wachstums, und später wird man stark, wie man zu sagen pflegt. —

— Der Ersatz aber, wenn er auch den Verbrauch begleitet, hat den Nachteil, dass er sich nicht so schnell vollzieht, wie der Verbrauch: daher bedarf er einer besonderen Zeit; das heisst: gibt es Stunden, wo man viel Kraft verbraucht, wenig ersetzt, so muss es, um das Gleichgewicht herzustellen, Stunden geben, wo man wenig verbraucht und viel ersetzt, wie es am meisten im Schlafe geschieht, überhaupt in den Stunden der Erholung. — Bei der Arbeit tritt dann, wenn man das Misverhältnis zwischen Verbrauch und Ersatz der Kräfte spürt, ein Gefühl der Ermüdung ein; wächst dieses Misverhältnis, so entsteht Ermattung, endlich Erkrankung. Dagegen gewährt die Arbeit mit überschüssiger Kraft Behagen und Lust; sobald aber alle Kraft, über die man verfügen kann, eingesetzt werden muss, hat man das Gefühl der Anstrengung. Arbeit mit genügender Kraft ist gesund; denn wenn sie auch viel Kraft verwendet, so ruft sie auch andererseits einen kräftigen Ersatz herbei, der in der Jugendzeit ein Mehr an Kraft gewinnen lässt, als man in der Arbeit geopfert hat.

Man arbeitet aber niemals mit den gesamten Kräften des Körpers; manche Arbeit vollzieht sich nur mit den Armen oder nur mit den Beinen, lässt also nur das eine oder das andere Glied ermüden, stärkt also, wenn sie nicht übertrieben wird, nur den Arm oder nur das Bein. Erholung erfolgt dann schon bloß durch Abwechselung des arbeitenden Gliedes. Ja selbst bloß eine andere Form der Tätigkeit desselben Gliedes kann schon Erholung gewähren: dies tut z. B. das Gehen, wenn man müde ist vom Springen, Sitzen oder Stehen. Jede anhaltende Lage eines Gliedes ermüdet mit der Zeit. Der Wechsel in der Form der Bewegung arbeitet der Ermüdung entgegen, selbst wenn die neue Tätigkeit nicht minder anstrengend ist, als die frühere. Mancher erholt sich, indem er zum Vergnügen sich ein Stündchen als Holzhauer betätigt.

Die fruchtbringende Erde erholt sich, indem sie brach liegt; die Pflanze im Winter; manches Tier ebenfalls im Winter oder, ähnlich dem Menschen, im Schlafe der Nacht — eine erholende Tätigkeit übt keins. Hunde spielen offenbar; aber das tun nur die müßiggängerischen Hunde. Ebenso vielleicht die zahmen

Tauben, die für ihre Nahrung nicht zu sorgen brauchen. Es ist also wesentlich doch allein der Mensch, der, um Kräfte wieder zu gewinnen, Kräfte verbraucht, der sich nicht bloß durch Nahrung und Schlaf, rein chemisch, sondern physiologisch und psychologisch durch Spiel und Unterhaltung erholt.

Darum ist auch Erholung eine Pflicht des Menschen.

Indessen nicht Alles, was uns die Pflicht gebietet, gehört auch zum Lebenszweck. Dies drückt ein altes Wort so aus: man isst und schläft, um zu leben; aber man lebt nicht, um zu essen und zu schlafen und zu spielen.

Im Gegensatz hierzu sagt man wol: Arbeit ist Leben. Aber kann man wirklich behaupten, Arbeit sei Lebenszweck? Der Dieb, der Räuber arbeitet auch, in seiner Weise; aber um der Lebensmittel willen arbeitet er, den Lebenszweck zerstört er. Hier muss ich nun den Leser bitten, sich zu vergegenwärtigen, was ich im vorangehenden Aufsatz über den Lebenszweck gesagt habe: die Arbeit in hilfreicher Liebe gegen die Nebenmenschen, das ist Lebenszweck.

Aber das kann doch nicht Alles sein, und ich habe auch dort auf mehr hingewiesen. Man spricht doch auch von Pflichten des Menschen gegen sich selbst, wären es auch nur Pflichten, die wir darum üben müssen, damit wir im Stande sind, unsere Pflichten gegen den Nebenmenschen zu erfüllen. Und in diesem Sinne wäre also Erholung, wie alle diejenige Arbeit, welche durch die Selbsterhaltung gefordert wird, Pflicht des Menschen, also doch nur in sekundärem Sinne.

Wie aber, wenn es auch wirkliche Pflichten gegen sich selbst gäbe, noch über die Pflicht der Selbsterhaltung hinaus? und wie, wenn gerade diese Pflichten der Quell für alle Pflichten gegen deine Nebenmenschen und gegen Gott wären? Wird es dir schwer, verehrter Leser, dir zu denken, wie wir Recht und Wohlwollen gegen Andere nur üben, damit wir immer vollkommener werden? Weil wir frei sind und die Pflicht haben, immer freier, immer sittlicher zu werden? Nicht wahr, auf unsere sittliche Gesinnung kommt Alles an; ohne solche könnte eine Tat, welche wirklich der Gesamtheit oder Vielen oder einem Einzelnen zu Gute käme,

doch niemals gut, sittlich genannt werden. Auch ist gar nicht zu fürchten, dass Jemand mit solcher sich müßig in seine Stube zurückzöge, um sich an der Güte und Wahrheit seiner Gesinnung zu weiden, ohne dieselbe zu betätigen. Denn diese würde zwar den Menschen nicht zu einer Vielgeschäftigkeit antreiben, aber sie würde ihn da, wo immer und so oft immer sich ihm die Gelegenheit bietet, zur guten Tat veranlassen, soweit seine Kräfte reichen. Erste Pflicht der Sittlichkeit ist also die: seine sittliche Macht zu vergrößern und zu erhöhen; und dies ist die einzige Pflicht gegen sich selbst, die Mutter alles Guten und Edlen.

Und gerade mit dieser höchsten Pflicht hängt die Erholung zusammen, soll sie zusammenhängen, ihr soll sie dienen. — Wenn sie das aber soll, wie muss sie denn beschaffen sein, um dies zu können? Jene Ur-Pflicht ist gewiss Lebenszweck; wie muss nun die Erholung geartet sein, wenn sie zu diesem gehören soll? — Scherzend haben wir diesen Aufsatz begonnen, er ist uns unter der Hand immer ernster geworden. Ja, wir sehen schon deutlich: höchster Ernst ist nicht die Arbeit, sondern die Erholung, das Spiel — einer gewissen Art allerdings!

Es gibt zwei Arten der Erholung, sagen unsere Philosophen; die erste, die niedrere, ist die abspannende Erholung.

„An- und abspannen“, das ist auch ein schönes Wort. Wie man die Saite eines Bogens, einer Harfe spannt, so spannen wir unsere Sehnen, unsere Nerven, die Fasern unseres Gehirns, machen sie straff und stramm, so strengen wir uns an. Der Arbeiter ist wie ein angespanntes Zugtier; wenn wir matt sind, spannen wir uns ab und erholen uns. Weil wir aber Menschen sind, so ist die Aspannung nicht sogleich mit dem Abbrechen der Beschäftigung gegeben; sondern wir suchen nun eine neue Beschäftigung, aber eine abspannende. Schon der Wechsel der Beschäftigung ist Erholung, weil jede folgende Anspannung eine vorausgehende Aspannung bedingt. Man wählt dann freilich auch nach der straffen Arbeit eine weniger strenge. Doch muss endlich Schlaf oder ruhiges Liegen das Ausspannen aller Muskeln zulassen. — Es ist mit der geistigen Arbeit nicht anders: sie fordert angespannte Aufmerksamkeit, Wechsel und endlich Bewusstlosigkeit. Die meisten

Arbeiten sind ja auch gar nicht rein körperlich: eigentlich sind sie alle, nur mehr oder weniger, mit geistiger Tätigkeit verbunden. — Zwischen der eigentlichen, schwereren oder leichteren Arbeit nun, welche allemal auf die Gewinnung eines praktischen Nutzens, auf die Herstellung eines Wertes gerichtet ist, und andererseits dem völligen Nichtstun, liegen die abspannenden Erholungen in der Mitte.

Das Turnen und alle körperlichen Spiele mögen einen ganz beträchtlichen Aufwand an Kraft und nicht geringe Aufmerksamkeit erfordern: dennoch gewähren sie Erholung. Weshalb? Weil sie gegen die vorangegangene Arbeit einen Wechsel bieten, und weil sie in sich selbst einen Wechsel der Bewegungen sowol körperlich wie geistig erfordern. Die nützliche Arbeit erfordert meist andauernd fortgesetzte Bewegung derselben Glieder, geistige Aufmerksamkeit, welche unverrückt auf denselben Punkt geheftet ist; das Spiel beansprucht nach und mit einander die Tätigkeit aller Glieder in einem dem Bau des Körpers angemessenen Wechsel, und ebenso fordert es eine von einem Punkt zum andern übergleitende Besonnenheit.

Mit der rein geistigen Tätigkeit verhält es sich genau ebenso: beim Rechnen des Mathematikers oder des Kaufmannes, mag dieser ein vollzogenes oder sich darbietendes oder spekulativ zu förderndes Geschäft berechnen, immer bleibt die Tätigkeit einförmig, wenn man nicht den Wechsel der vier Spezies für erfrischend halten will; und immer ist der Sehpunkt des Bewusstseins auf dieselbe Stelle gerichtet. Hier wäre der plötzliche Uebergang aus dem anstrengenden Geschäft in den erquickenden Schlaf sehr erwünscht; aber wie Erfahrung lehrt, ist er unmöglich. Also zunächst abspannende Erholung durch, wenn nicht körperliches, so durch geistiges Spiel! Unser Bewusstsein muss losgerissen werden von der einen Vorstellungsgruppe, an der es hängt; es muss in eine leidliche Passivität, in eine passive Bewegung versetzt werden, so dass wir schauen, ohne mit dem Blick zu suchen und ohne den Trieb, das Geschaute zu lenken (wie im Schauspiel); so dass wir denken, ohne zu forschen und ohne mathematisch oder logisch Schlüsse zu ziehen, zu kombiniren, zu spekuliren; dass

wir über andere Objekte und andersartige Aufgaben sinnen und unser Bewusstsein in anderen Formen der Bewegung üben (wie im Karten- oder Schachspiel). Das reine Zufalls-Spiel kann durch die wunderliche Zufälligkeit unsere Erwartung fesseln und durch den Erfolg überraschen; die mit Zufall vermischten Verstandes-Spiele können uns das Gefühl der Erhebung über den Zufall gewähren, indem wir denselben, wie auch die Karten fallen mögen, unserm Zweck dienstbar machen. — Ich kann hier nicht alle Spiele aufzählen und verweise auf Lazarus, „Die Reize des Spiels“. So erwähne ich schließlich nur noch die gesellige Unterhaltung mit ihrer Gemütlichkeit und Heiterkeit, wo jeder Teilnehmer gibt und nimmt, aber jede Gabe teils nur eine Rückgabe, teils nur durch Vernommenes hervorgerufen ist — also passive Bewegung des Geistes.

Hiernach könnte es scheinen, als ob die abspannende Erholung nur mittelbar zum Lebenszwecke gehöre, dass sie, wie sie auch der Zeit nach zwischen die Stunde des Geschäftes und des Schlafes nach dem Essen fällt, so auch tatsächlich nur den Übergang von der Arbeit zum Schlafe vermittelt. Doch wollen wir, bevor wir unser Urteil feststellen, erst die andere Art der Erholung betrachten.

Das ist die erhebende Erholung. Im Allgemeinen gilt auch von ihr, was von der ersten Art gesagt ist. Wenn sich die Arbeit unablässig an dieselbe Vorstellung heftet, an die Vorstellung von dem zu erreichenden Zweck, von den anzuwendenden Mitteln und von der zweckmäßigsten Weise der Anwendung; wenn dabei die Aufmerksamkeit zwar fortrückt, aber immer gebunden an den Fortgang durch die Teile des Geschäfts: so befreit sich auch in der erhebenden Erholung unser Gemüt von solcher Gebundenheit, indem sich unser Bewusstsein ausdehnt in dem Gedankenkreise, welcher der Tugend geziemt. Auch hier also mag nur passive Bewegung des Denkens vorwalten; aber die Gegenstände desselben sind höherer Art: es sind Gedanken, welche unmittelbar unsere sittliche Kraft stärken. Diese Erholung erweitert unsere Sach- und Menschenkenntnis, schärft und klärt und berichtigt unser Urteil, und somit auch unsere Selbstbeurteilung, befestigt

die guten Vorsätze, kräftigt die Willens-, erhöht die Tatkraft und lenkt sie auf das Edle.

Nun wäre es aber unrichtig, von diesen heilsamen Wirkungen der erhebenden Erholung in der abspannenden gar nichts zu finden. Es wäre ja auch schwer, beide Arten schneidend von einander zu sondern. Sieht man aber, wie sie in einander übergehen, so erkennt man auch sogleich, dass der wesentliche Unterschied auch hier nicht sowol in den Tätigkeiten liegt, als in der Gesinnung, mit welcher wir dieselben üben.

Eine Unterhaltung! wie verschieden kann sie sein! das Gemüt weckend, ganze Gegenden für unsere Teilnahme aufdeckend, uns für Gutes erwärmend, uns über uns selbst, über Leben, Recht und Sitte aufklärend u. s. w., und auch von all dem das Gegenteil.

Wer sich gewöhnt hat, überall nicht sowol an Sachen, als vielleicht mehr an sich selbst zu seiner Vervollkommnung im Sittlichen zu arbeiten, der wird dieses Ziel auch in seiner abspannenden Erholung verfolgen und diese dem Lebenszweck dienstbar machen. Und sollte ich denn nicht voraussetzen, dass du, verehrter Leser, dich so gewöhnt habest?

Betrachten wir einige der beliebtesten Erholungen. Da ist das Theater. Gehört es zur abspannenden oder zur erhebenden Art? In ganz vorzüglicher Lebhaftigkeit vermag dasselbe uns aus der Enge unseres alltäglichen Gedankenkreises zu heben, unsere Anschauung in eine freiere Welt zu versetzen, wo zwar der Mechanismus des Lebens kein anderer ist, als der uns wol bekannte, wo aber die Liebe größer und die Gerechtigkeit strenger ist, und Ursache und Wirkung klarer vorliegen, wo man nicht nur den Stundenzeiger, sondern auch das Getriebe der Räder im Gehäuse sieht. In solches Schauspiel geh, werter Leser, dort wirst du erhebende Erholung finden, dort ist das Spiel, das Schiller als höchsten Ernst anerkannt hat, dort siehst du den Schein, den jener Dichter-Denker als höchste Wirklichkeit hingestellt hat; aber geh nicht in solches Schauspiel, wo es bloß schöne Bilder in reicher Abwechslung giebt und wo vielleicht deine Sinnlichkeit gereizt wird, kurz, wo du, um dich abzuspannen, auch von deiner sittlichen Höhe hinabsteigen musst.

Nun die gesellige Unterhaltung. Für's Erste rate ich, suche die Unterhaltung in deiner Familie mit Weib und Kind und unter Freunden. Es bedarf nicht der sogenannten hohen Gedanken, nicht des Fluges in ätherische Regionen; aber du bildest dir mit den Deinen ein Urteil über die alltäglichen Ereignisse, über ihre Ursachen und Wirkungen und ihren sittlichen Wert; du bemerkst, wie dort Glück, Verstand und Güte sich einen, dort hingegen sei es die Güte, sei es das Glück fehlt; du siehst, wie unbeständig und unberechenbar das Geschick der Menschen ist, wie relativ aber das ist, was man Glück nennt, wie glücklich man bei ungünstigem Geschick leben kann, und umgekehrt. Nicht jeder Glanz ist Glück, und echtes Glück glänzt nicht. So zieht die Weisheit, die auf den Gassen predigt, in dein Heim ein, und du wandelst den gesammten Bildungs- und Lebenskreis, in dem du dich mit den Deinigen bewegst, in ein Schauspiel um, in eine moralische Anstalt. — Aber versinke nicht in Klatsch!

Weder ist man zu solcher Unterhaltung immer gestimmt, noch auch bietet sich immer der genügende Stoff. Wenn du jemals über Langeweile geklagt oder solche befürchtet hast, hier kenne ich ein vortreffliches Mittel — Bücher lesen. Du musst aus der Welt-Litteratur hundert Bücher haben; je nach deiner Stimmung greifst du eines heraus. Das Konversations-Lexikon (das nicht bloß die Leser dieser Zeilen besitzen, sondern auch diejenigen, deren Bücherschrank kein anderes Buch enthält), giebt doch keine Konversation; es ist, wie das Wörterbuch der deutschen Sprache von Grimm oder Sanders, ein Hilfsbuch, und veranlasst gelegentlich eine Unterhaltung über Eigentümlichkeit der Sprache überhaupt und dieser oder jener Sprache insbesondere. Aber obenan steht von jenen hundert Büchern die Bibel (am besten wol in der Auswahl von Auerbach). Außer den hundert Klassikern der ganzen Welt, wie viele empfehlenswerte Bücher gibt es noch! Romane, Dramen, Reisebeschreibungen, sie bieten dir Bilder der Natur und des Menschenlebens in weiten und fernen Kreisen, durchwirkt mit aufklärenden und erhebenden Gedanken. Populär-naturwissenschaftliche Werke enthalten teils Geheimnisse der Schöpfung in ihrer nie völlig zu ergründenden Weis-

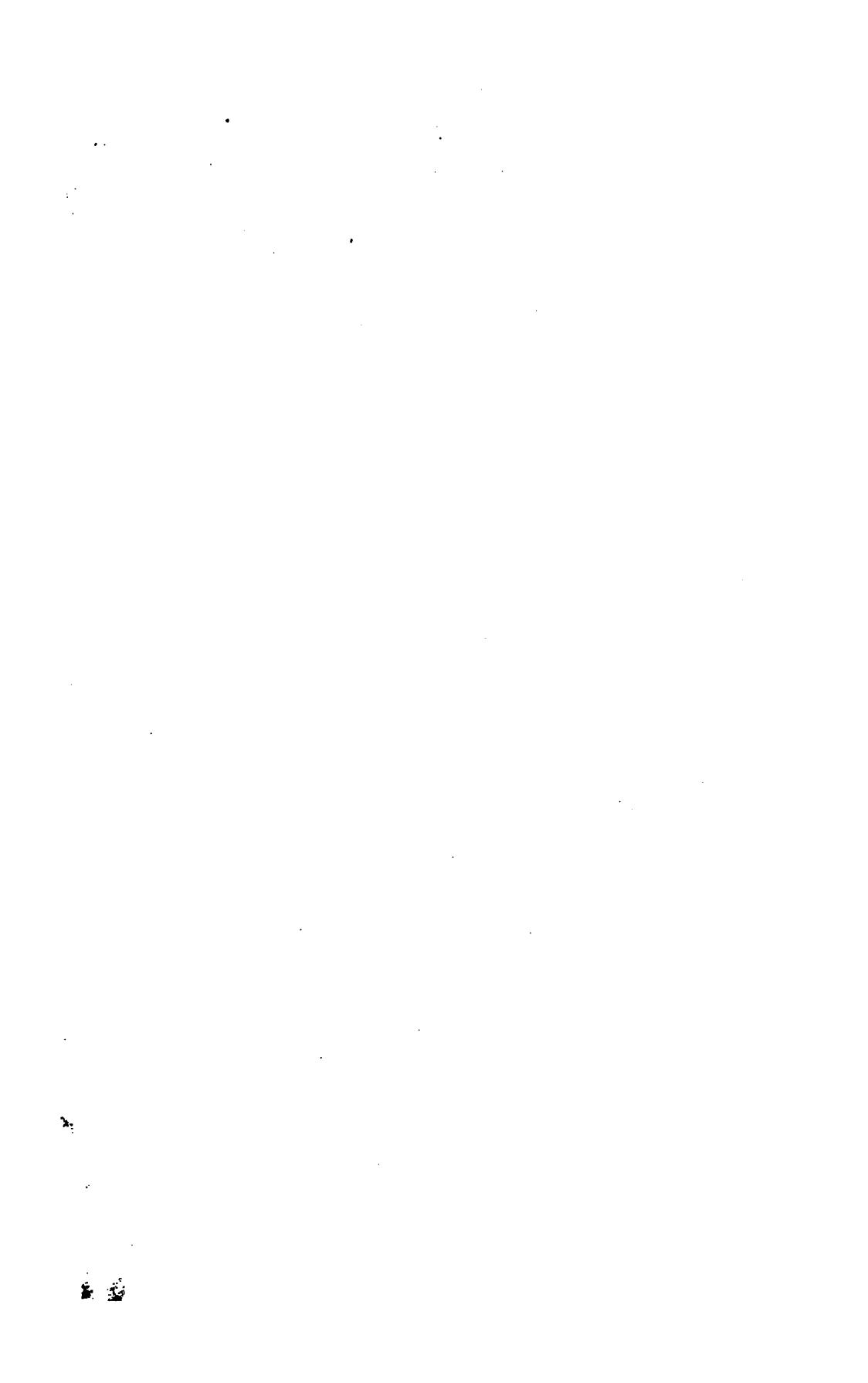
heit, teils belehren sie über die Macht, welche der Mensch durch seine immer tiefer eindringende, nie abschließende Erkenntnis über die Kräfte und Dinge der Natur gewinnt. Geschichtswerke zeigen, wie es zu den Zeiten unserer Väter war, und wir das geworden sind, was wir sind. Und hörst du nicht gern zu, wenn dir der Greis von deinen verstorbenen Eltern und Großeltern erzählt? was sie gelitten, wie sie gekämpft, wie sie ihr Geschick, in eigenen Worten dargestellt, beurteilt haben, wie sie es zum Gedicht oder zum Gedankensystem gestaltet haben? Und soll ich dich daran erinnern, lieber Leser, dass du als Mensch so glücklich bist, eine Ahnenreihe zu besitzen, die Jahrtausende in das Altertum hinaufreicht, und viele, viele von diesen Ahnen haben ihre Worte niedergeschrieben, oder ihre Worte sind im Gedächtnis ihrer Kinder und Enkel bewahrt geblieben, bis sie endlich niedergeschrieben wurden, und nun auf dich gelangen, im Original oder in der Uebersetzung. Das Alles kannst du zu lesen bekommen, kannst es mit Weib und Kindern lesen!, besprechen, mit heutigen Dichtern und Denkern vergleichen. Dann wird dein Herd ein traurlicher!

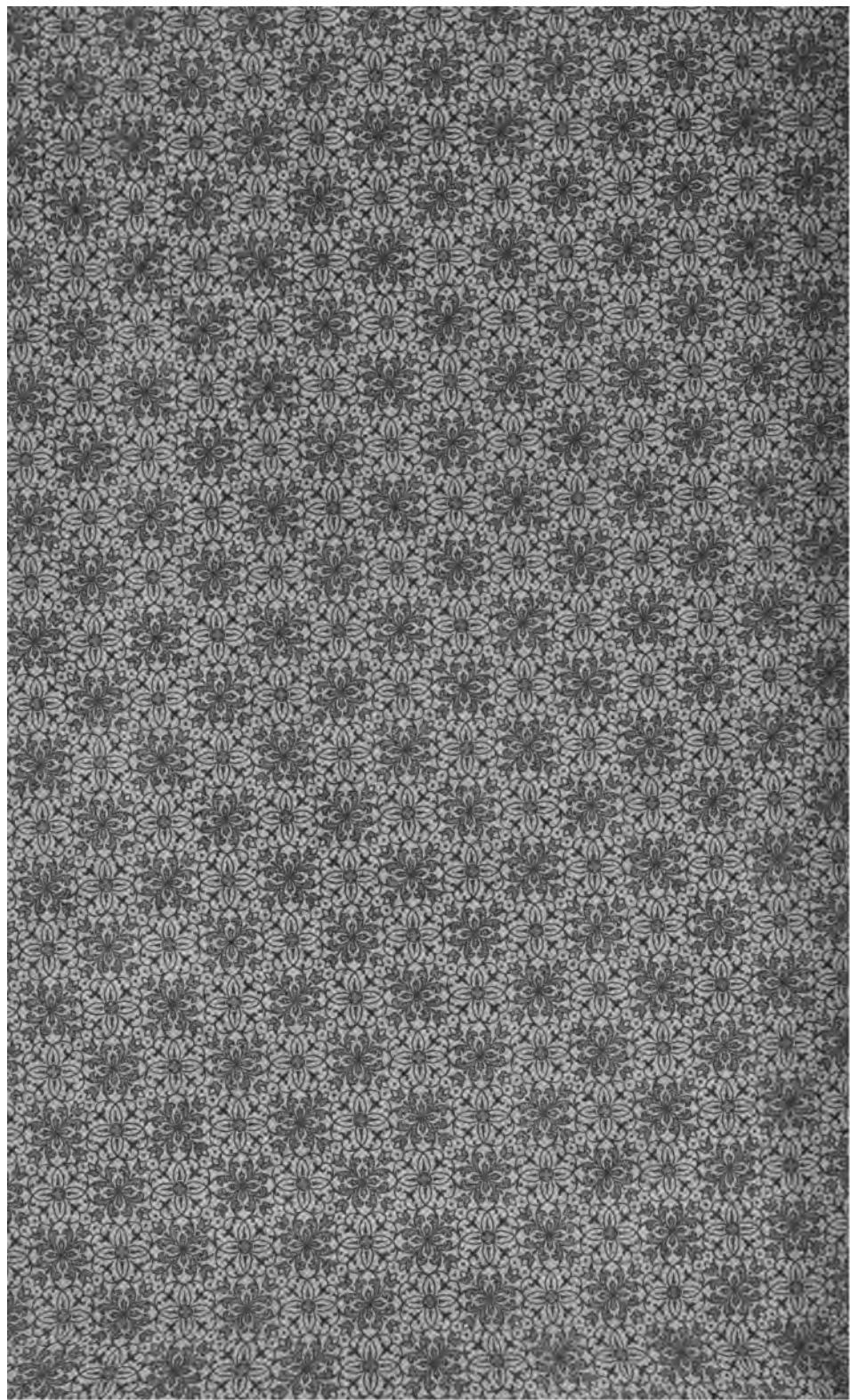
Ich habe mich in deinem traurlichen Kreise so fest niedergelassen, dass ich den Lebenszweck ganz aus den Augen verloren zu haben scheine. Doch dir wird es nicht so scheinen; du fühlst oder siehst, wie das zusammenhängt. Der grösste Teil deiner Beschäftigung gehört ja der Gewinnung der Lebens-Mittel: in dieser erhebenden Erholung stärkst du dich für den Lebens-Zweck.

Es ist überall mit dem Geiste ähnlich wie mit dem Körper; jener wie dieser soll gesund und schön sein. Ja, volle Gesundheit, allseitige angemessene Entwicklung aller Glieder und Kräfte, welche nirgends einen Mangel und nirgends eine Ueberfülle zeigt, also harmonische Entwicklung aller Teile des Körpers wird selbst auch schön sein. Der Handwerker, der bei seiner Tätigkeit nur die Arme oder nur die Beine entwickelt, hat keinen schönen Körper. Genau so, wer Kräfte des Geistes einseitig in den Dienst nimmt, die eine Kraft vorzugsweise entwickelt, die andere verkümmern lässt, wird geistig unharmonisch, unschön. Der Lebenszweck aber erfordert Harmonie aller Kräfte. Darum vereint die

erhebende, alle Kräfte des Geistes umfassende, das Bewusstsein von der Aufgabe des Menschen erweiternde und aufklärende Erholung unmittelbar den Lebenszweck, während die Arbeit den Geist verengt und verkümmern lässt. Sicherlich nennst du jede Tätigkeit, die du dem Gesamtwohl und der Liebe zum Nächsten widmest, deine erhebende Erholung.

Nun verstehst du das merkwürdige Wort „dich erholen“. In der Arbeit um das alltägliche Brod und das alltägliche Bedürfnis verlierst du dich ganz oder teilweise; in der Erholung gewinnst du dich zurück in deiner Ganzheit wo möglich und in der vollen Schönheit geistiger Gesundheit. Dort bist du nur ein Werkzeug zur Herbeischaffung von Mitteln; hier lebst du dir selbst als Zweck. Du vervollkommnest dich, indem du deine tugendhafte Gesinnung, deine sittliche Persönlichkeit stärkst.





BS 415 .S8 1895 C.1
Zu Bibel und Religionsphilosoph
Stanford University Libraries



3 6105 036 861 875

CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(650) 723-1493
grncirc@sulmail.stanford.edu
All books are subject to recall.

DATE DUE

AUG 04 2002 *-u*

AUG 07 2002

